



# 《法鼓全集光碟版》第二輯 第二冊

## 《中國佛教史概說》

### 野村博士序

野村耀昌

在亞洲世界的歷史上，佛教佔的比重很大，尤其在悠久的東亞方面，佛教不但在長時間中，支持著許多人的精神生活，且及於文化之各方面，不用說，政治及經濟，也直接或間接地，受了不少的影響。可是，我們不能忘了，「中國之佛教」，是盛行於東亞的佛教主幹。

中國，是以自身的語文，將起源於印度的佛教，傳譯和容受過來。這是藉著來自西方的胡僧，以及漢人之中的佛教徒們，共同協力，長期苦心的結晶，便是漢譯《大藏經》的成立。出生於中國與日本的各宗祖師們，均將這些漢譯的佛典，信奉為佛陀的親口之言，個別組織成獨特的教義，終於，完成了以「中國之佛教」為基礎的大乘佛教。

以此，我們把握了這一東亞佛教的母體，將「中國之佛教」的歷史之開展和演變，介紹出來。各章分由野上俊靜、小川貫式、牧田諦亮、野村耀昌、佐藤達玄等五人執筆，然後將草稿集中閱讀，統理成為一書，當然，責任乃由執筆者共同負擔。我們五人，現均於各大學中教授「中國佛教史」，所以，根據教育經驗的考察，採

取最新的研究成果，願其作為大學裡的概說教科書，對於一般的知識分子，則為理解中國佛教史的參考書。

恰巧，作為本書作者之一的我，奉職於立正大學，前來日本留學的聖嚴法師，目前正在本校大學院，攻讀博士課程，是一位篤學的求法之士，他將本書用現代的中國語譯了出來，聞將付梓出版。那麼，本書的流佈行將更廣，接觸的讀者也將更多。在將理解作正確的弘佈上說，也是極可欣慰的事，故應譯者之請，作此序文，並對他的努力，用表深深的謝意。

一九七一年十一月野村耀昌識

## 譯者序

本書是《佛教史概說》中的「中國篇」，另有「印度篇」及「日本篇」兩書，對中國人而言，當以「中國篇」最切要。以往國人所編的中國佛教史，大多偏於宗派及其教理發展的敘述，殊少能像本書這樣，對於佛教所歷各個時代的社會背景、地理因素、文化基礎、政治制度及其與佛教相互關涉的影響得失，作縱橫面的介紹和分析；至於教團的活動、教義思想的演變，當然也是本書的內容之一。

本書的另一優點，在於接觸的範圍雖廣，卻能出之以要言不繁，使人讀來，一目瞭然。

本書出版於一九六八年，乃是現有中國佛教史書中最新的著作，它最大特色，是集合了現代日本研究中國佛教史的五位專家，各就其所專長的範圍，分章執筆，最後由一人統理成書，交由京都有名的平樂寺書店出版。

本書不是用作通俗傳教的，乃是基於純學術的歷史觀點，作了概觀性的介紹；故在今天的日本，已被各大學採作佛教史的教材，

同時普遍受到知識分子之喜愛。譯者譯出本書的目的，亦在便利國內的知識分子，能從佛教史實的考察中，正確地認識中國的佛教。茲將本書的原作者們，介紹如下：

野上俊靜：大谷大學前任校長（文學博士）

小川貫弑：龍谷大學教授

牧田諦亮：京都大學副教授（文學博士）

野村耀昌：立正大學前任佛教學部部長（文學博士）

佐藤達玄：駒澤大學副教授

一九七一年六月釋聖嚴識於東京

## 原序

若不理解佛教，便無法談論亞洲文化，因為佛教在亞洲歷史上的比重極大。以中國為中心的東亞民族，曾在長時間中，以佛教支持著他們的精神生活，直到現在，仍給廣大文化的各方面，不論是政治或經濟，均在直接或間接地，受著佛教不少的影響。在廣闊的地域內，由於各民族及其所在地方的風土不同，接受佛教的方式，也略有出入，因此，傳播於東亞各地的佛教情況，亦極為可喜。所以，我們不能忘了作為盛行於東亞之佛教基礎的「中國佛教」。

中國，將受自發源於印度的佛教，用自己的語文，移植了過來。此係由於西來的胡僧，以及中國佛教徒們，不斷努力，長期苦心的結晶，完成了漢譯的《大藏經》。中國和日本的祖師們，均對這些譯成了漢文的佛典，信奉為佛陀的親口所說，各個將之組織成為獨自一家之教。各宗各派，所依據的經典，均係用的漢文。終於，支持了東亞民心的佛教，便以「中國佛教」為根基而發展成長。

在此，我們要把握住作為東亞佛教之母體的「中國佛教」，把她的歷史過程，和傳流的狀況，予以介紹。如今所提供的《佛教史概說》中國篇，從發起到出版，已經歷了十四個年頭，為了重版，又作了參考文獻的增補，當然，還是不能盡如理想。因此，又在體裁及文字的表現方面，作了修改的考慮，使之成為一如出版社所要求的，這種樣子的新稿本。

各章分由個別的執筆者擔任，再將草稿集中閱讀，完成統一性的全書；但其責任，不用說，仍由執筆者們共同負擔。我們，現在均在各大學擔任中國佛教史的科目，將實際教育之中所得的經驗，加上最近代的研究，作了重新的推考之後，完成了這本作為大學用的概說教科書，也可作為一般知識分子用來理解中國佛教史的參考書，這是我們期盼於本書的用途。

關於本書的完成，原稿的整理和校正等工作，多承大谷大學的副教授滋野井恬君的全力幫忙；參考文獻的抄摘，則為大谷大學的講師滋賀高義君；索引的製作，乃賴龍谷大學的助教小田義久君之協助。在此附記，用表謝意。

一九六八年五月野上俊靜、小川貫弑、牧田諦亮、野村耀昌、佐藤達玄

# 第一章 序說

## 第一節 佛教的性格

佛教是起源於古代印度的宗教，但就其宗教的性格而言，既不是原來崇拜唯一神的一神教，也不是祭祀天神地祇等天地自然神的多神教。佛教的母胎，雖為古代印度民族的宗教婆羅門教，卻是由於西元前第六世紀的喬答摩佛陀，也就是依據釋迦世尊之說而創立的宗教。

佛教的創立者喬答摩，出家做了沙門，經過六年苦行及修習禪定的結果，便成了佛陀（覺者）。這位佛陀，以其自己的體驗，說出了緣起法門的實踐之時，便獲得了很多支持者的皈依，其中進而出家專念於修道的人們，便形成了佛教的集團（僧伽）。因此，遂構成了佛陀、達摩（法）、僧伽的所謂三寶，完成了宗教形態的佛教，便具有社會性了。自然而然地，佛寶即成了信仰佛教的對象，法寶成了此一信仰的內容，僧寶便是信仰佛教者的集團及其繼續推展社會的活動。漸漸地，終至發展成為亞洲各民族所皈依的東方宗教。

佛教乃是今日世界的三大宗教之一，其和耶穌的基督教，以及穆罕默德的伊斯蘭教，同為宗教的偉人之所創立的宗教，但從其宗教的本質而言，和作為神之子的耶穌，以及作為阿拉之使者的穆罕默德那樣的一神教，卻有根本上的不同處，佛教乃是主張人人皆可成佛的，故為具有泛神教性格的宗教。

## 第二節 佛教史的地域區分

佛教興起於印度而至成為亞洲人的宗教之今日，已有二千五百年的歷史，對於歐美的基督教文化圈和中東的伊斯蘭教文化圈來說，以廣大的亞洲大陸為中心者，則形成了佛教的文化圈。佛教以佛法僧三寶作為機體性的宗教活動而言，並非和亞洲的地域和民族的社會機體一樣，故對其地域的區分，加以綿密的分析與詳細的檢討是必要的。因此，我們的《佛教史概說》，也從地域上分為印度、中國、日本，寫為「印度篇」、「中國篇」、「日本篇」，各個給予適當的時代區分，然後敘述佛教歷史的發展。作此概觀之時，印度的，便以古代佛教史為問題中心，而寫印度佛教的興起。中國的，以中世佛教史為中心，而寫佛教在亞洲各地之傳播並且形成了廣大的佛教文化圈之過程。日本的，看來雖也似以中世佛教的傳播而到日本，但是傳播於亞洲各地的佛教，是被各個民族社會所容受浸透於各地域宗教的民眾之間，漸漸地擔負起發展近世佛教的責任。

佛教，在印度，又傳播於亞洲各地，達成了歷史的發展，我們以日本佛教的立場，看亞洲各地歷史的佛教之時，則以印度為佛教的興起，中國為佛教的傳播，日本是容受經由中國的佛教，作為問題的中心。印度佛教最初傳來中國，是在釋尊入滅之後約五百多年，中國佛教傳到日本，則發生在第二個五百年之後。佛教從印度到中國，再由中國至日本，均有五百年的年代之差，其被介紹及容受者，要說仍是創教者釋尊在世時的原狀，是不可能的。經過了各個地域的流徙，和五百年時間歷史過程中的發展之後，所附著於佛教的東西之存在，是不能不加以承認的事實。發生於印度的佛教，直到傳至東海之日本的一千年間，其所經過的歷史之間，由印度的佛教而形成為亞洲諸民族的宗教的廣大佛教文化圈，進而波及日本為止，其傳播及容受之際，與各民族固有文化的交流與融合之累積，是不能忽視的。其結果，佛教之在東方的地位，一如基督教精神之在西方文化中，同等的重要。

### 第三節 佛教傳播的路線

形成東方文化的兩大支柱，便是由印度河流域至恆河流域的廣大範圍的印度文明，以及由黃河流域發展至揚子江以南的中國文明。從發生這兩大文明的地勢、氣候、風土而至其居住的民族來說，是全然不同的；在此兩者之間，由於帕米爾高原和喜馬拉雅山脈的橫互，人類難得輕易的來往，因地理的阻隔，而使彼此間在長時期內沒有接觸和交流的機會，以致完成了個別獨自的文化，那就是印度型的文化圈與中國型的文化圈。

印度佛教史的任務，是要把握住興起於印度文化圈中的佛教的發達史，已經刊行的「印度篇」，便擔負了這樣的使命。繼續下來的「中國篇」，乃要明確地掌握印度佛教傳播至亞洲各地，如何被各地的居住民族所容受的史實為課題。為此，便不得不考慮到在廣大的佛教文化圈中的進展路線了。印度的佛教，在西元前三世紀時，由於孔雀王朝阿育王的出世和對佛教的外護，不僅使得新興於恆河流域的佛教，受到全印度人的皈依，並派遣傳道使者，越過印

度國境，獲得了傳播給予異民族的機會。此使自西北印度以至希臘的殖民地諸國家，知道了佛教，所以也使希臘人及波斯人支持並信仰了佛教。此後，在東方的中國文化圈的漢帝國，是起源於經營西域的所謂「絲路」，開發了東西交通；印度的佛教，最先便是被來往於「絲路」之貿易的商人所支持，由中亞細亞，傳播到極東方的中國文化圈的漢民族之間。但此經由西域陸路而使佛教東漸者，不僅是一種印度宗教的佈教活動，對於廣大的東方，也可見到其接受了希臘、羅馬、波斯、印度的複合文化的東傳，和中國文化的交流。其結果，便使東方文化的形成，具有了世界史的意義。

另一方面，在錫蘭，沿著印度洋的海洋線，向南方伸展出了佛教的佈教路線。西元第二世紀以後，羅馬人開發了海上交通之際，佛教也利用南海的貿易航路，推展到了南方各地，既爾又看到佛教從海路傳到中國文化圈來。所以，中國的佛教，先是來自於西域陸路的開發，繼之則為利用了南海航路的外國沙門和高僧的傳道。接著，在中國人之中，也有了朱士行和法顯那樣的求法僧，親赴印度佛國，巡禮聖地佛跡。這是在西曆紀元以降，歷數百年的長久歲月，彼此往來逐漸頻繁之後，遂使代表印度文化的佛教，移植到了中國文化圈中。作為這種情勢的中國本土，容受外來文化的結果，便是整體性的東方文化的成立。這是中國隋唐時代的事了。

由於西藏的興起，唐朝與印度的關係，也因打開了往來的門戶而密切起來，在西元第七、第八世紀以後，便打開了這條連結於中印之間的，橫斷山脈的，內陸中央的交通路線。印度的佛教，傳入西藏而成喇嘛教，乃是晚唐以後，吹向中國佛教界的新風氣。由青海至內外蒙古，自熱河及於華北的喇嘛教之活躍，全是經由此中央橫貫的路線而來。前面所說由西域之陸路及南海之航路，藉著商隊的貿易者為媒介，將佛教傳播於農耕民族的社會；此一由內陸的中央橫斷路線而東漸的喇嘛教，則發揮了游牧民族的特異性。印度佛教，利用了這些交通路線，傳播於信奉東方薩滿教（Shamanism）和多神教的亞洲各地之時，作了如何的判定，又作了如何的融會？這便是「中國篇」要加以明確研究的課題。



## 第四節 佛教史的時代區分

作為歷史的研究，可分為古代、中世、近世、現代；各時代的動向及其時代的精神，不僅是政治和經濟，更要著眼於宗教文化的研究。佛教史則以研究佛教為對象，以其歷史的發展作為問題的焦點，以有關國家社會的佛教活動為中心，將重視佛教的思想和發展信仰的立場，劃分開來。前者屬教團史，後者則為教理史的研究態度。本書執筆者的態度，誰也不偏向成立在佛教社會發展上，中國佛教精神的任何一方，要概觀作為宗教佛教歷史之發展，這是必有的態度。

中國佛教，自其傳來以迄於今，大約已有二千年的歷史了，若將它區分作古代、中世、近世、現代的設定，則頗困難。如今，只好假借佛教東漸以前的印度及西域的佛教，為古代史。漢代以後而迄中華民國，可分為前後兩期，以晚唐、五代，以迄西元第十世紀為前期，約一千年間，稱為中世的話；則北宋以後至清朝之末，即是西元第二十世紀初為後期的一千年間，便稱為近世。自六朝而至隋唐時代，稱為門閥貴族時代，因為外來的佛教，在他們之間首先得到支持而被接受。因為統一國家的隋唐，也不能忽視貴族的權勢而有所作為，所以此一時代的文化帶有貴族的風格，乃是當然的。中國的佛教，又在那樣的社會國家中發展開來。在此一千年間，加以細分，則到第四世紀為止，為翻譯的時代，第五及六世紀，為研究的時代，第七世紀以後，為宗派大成的時代，學問的傾向，尚不太顯明。不妨參考植物的移植、成長、開花的順序，來比喻外來佛教傳入過程，當可捕捉到它的時代意識。若以自六朝起而隆盛於隋唐的中國佛教之成立過程，作為中世史的問題點，那麼，在晚唐及五代的動亂之際，貴族的沒落、地方庶民的抬頭、君臨專制的皇帝權力的伸張，便為中國近世的特色。翼贊此種絕對君主權的，則為以科舉方式從庶民中選出的官僚，這對於中國近世的政治及文化，左右之力極大。中國佛教當晚唐五代貴族沒落之時，受到會昌及顯德兩大法難之後，面臨的即是君主獨裁的皇帝和官僚的時代，以迄於近世的發展。可以看出，這是中國佛教，經過隋唐開花而迎向其結果的時期。中原板蕩而避亂於江南者，則為獨步宋朝的禪宗，嗣

由於天臺、華嚴、律宗等隋唐佛教之復興，遂由禪、教、律三宗對峙的時代，發展到諸宗融合的時代。若以南北朝之道教與佛教對立抗爭的時代作比較，自北宋至南宋的文藝復興而成之宋學勃興運動，便是佛教與儒教論難的時代。從元、明、清的時代推移，連帶可以探索到佛教之內部，因之而傾向於諸宗融合的局面；對外則形成儒、佛、道三教融合的風潮。在近代，儒教是養成士大夫官僚之教，道教是一般民眾的宗教，佛教則居其間，擁有適應於上自皇帝下迄平民之廣大社會面的宗教地位。這是中國佛教在近世史上的動向。

由於中華民國之革命，促成了清朝的滅亡，同時也使中國的佛教，迎接了新興的現代。半個世紀以來的中國佛教，必須再以現代史的觀點，予以注目。

## 第二章 後漢的佛教——傳來與容受

### 第一節 傳來的年代

以佛教進入中國的年代，作為中國佛教之開始而言，乃是中國佛教研究史上極為重要的問題。關於這一年代，在中國文獻中，有好幾個不同的記載。最古之說，是在周代，中國人即已知有佛教，又有說以後漢明帝之世為始。其間有數百年之差的原因何在？

第一，發生於印度的佛教，傳至中亞細亞，由於中國與中亞細亞間的彼此交涉、往還，中亞細亞的佛教，遂漸次傳入中國，故要確定一個固定年代是很困難的。

第二，作為中國民族信仰的道教與佛教的抗爭之開展，乃由於佛教教團之在中國成立，並且有了相當的勢力，也刺戟了道教教團的形成，當兩教勢力在相為伯仲的情形下，二教優劣的論爭，也就

自然形成。此時，在佛教方面，為了保持其權威而說傳入中國時代之古老。因此，有關佛教傳入的各種異說，便陸續出現，其中最為有名的，是後漢明帝（西元二八—七五年）求法之說。

## 第二節 明帝求法

明帝求法之說，見於《後漢書·西域傳》等之記載。謂漢明帝夜夢求法見金人而知有佛陀之教，故派遣使節赴西域求取佛法。在途中遇到以白馬馱著經像的迦葉摩騰及竺法蘭兩位梵僧，於東漢明帝永平十年（西元六七年），歸至帝都洛陽門外建白馬寺，留居他們，並說由他們在那裡譯出《四十二章經》。此說自三國時代即被盛傳，故已被視為事實。但在今天，對於夜夢金人及遣使求法的年代，以及有關使節之名字等的文獻考察起來，任憑什麼理由，當時的中國也沒有和西域間，由朝廷公開派遣使者來往的可能，至於《四十二章經》，乃是後世得自片斷經文的抄錄，不可能被認為是歷史的事實，單就其不脫故事神話的領域，便可判明。想像是藉以表示佛教的權威性而來，佛教是由皇帝的意思而被迎入中國，並且受到皇帝的尊信。

然而，對此問題，被近代史家注目的資料，尚有兩種：一是《魏略》，另一是《後漢書·楚王英傳》的記述。

## 第三節 《魏略》的記載

《魏略》之文，被引用於《三國志》中的《魏志·西戎傳》，乃為魏人魚豢之記錄，其中記有前漢末葉哀帝元壽元年（西元前二年），博士弟子景盧，從大月氏王的使者伊存，口授《浮屠經》（佛經）。此作為史料的可靠性也高，也是有關佛教傳入中國的最古資料，故被視作大有價值的根據。

## 第四節 楚王英的奉佛

《後漢書》卷七二，關於〈楚王英傳〉的記載，大約如下：英（西元？—一七一年）為明帝之異母弟，東漢明帝永平八年（西元六五年），被疑為對皇帝有異心，此可見於明帝賜英勅書之中；敘述英於平常尊敬佛教，供養沙門及優婆塞，所以皇帝退還英所奉獻給他的財物，幫助楚王英奉佛。此一楚王英的奉佛年代事，與明帝求法之說相違，但已被認為是歷史的事實。

綜合以上的記載，加以考察，佛教在前漢末期，也就是西元元年之前後，大約已經接觸到了中國人的耳目。西元一世紀時，由長安及洛陽，甚至已到了楚王英的封地彭城（江蘇省）。此說是知道佛教受到後漢王族的皈依。然當留意者，伊存的口授佛經、楚王英的奉佛，無論如何，也只是根據殘存的記錄，實際上中國人知有佛教的存在，以及皈依佛教的最初，究在何時，則不得知。但是，在西曆紀元開始前後，佛教傳入中國，是由於東西之間，陸路交通的開闢。

## 第五節 東西的交通

將佛教帶到中國的東西交通之開拓，是始於前漢時代，前漢帝國為了對抗並斷絕北方民族匈奴對中國的威脅，所以關心到西域的經營。此已有武帝時的張騫（西元？—西元前一—四年）旅行西域，此一旅行的動機，乃為西方物產的進入中國，中國也珍視那些西方物產，於是迅速地活潑了東西物資的交易；這種交易，主要是由住在中亞細亞的伊蘭民族擔任，波斯人及印度人，也加入了他們之間。

當時，在中亞細亞地方，因為曾有阿育王派遣去的傳道使者的活動，故已有了佛教的流行，我們知道，由那些信仰了佛教的商人為媒介，將佛教傳到中國，乃是不足為奇的事。那時的西域地方，流行有大乘佛教，也流行有小乘佛教。但是，行於西域地方的佛

教，並非一如印度原來的佛教，而是已多少加入了西域文化的成分，有了變化；因而，由於信仰的民族及其所在的地域，使得西域的佛教，多少有了地方的色彩。所以，我們不能忘了，早期傳入中國的佛教，當可看出，因其經由西域而有了適度的改變。

## 第六節 經典的成立

釋尊的說法，最初並未記錄成文，而是由長老比丘，記憶背誦，以口傳口地傳授給弟子們。這不僅是佛教的現象，在古代印度，如《吠陀》，為了傳持偉大的法，口誦傳承，是唯一的手段，佛教也沒有例外。在釋尊滅後，諸弟子集合起來，將各自傳持的教法，唱誦出來，由大家訂正各自的傳持和佛陀所說的異同，蒐集教法，以防止遺教的散佚，這就稱為「結集」。但是，由於歲月的累積，連帶著教法分量的增加，造成了背誦的困難。同時僅靠背誦，也不免要產生異說異義，很容易就引起教團的混亂。於是，就產生以文字保存聖法的動向，佛教的經典，便在如此事實的要求之下成立。這是在西曆紀元初的事，佛教傳入中國，恰巧就在這一時期。

中國人早先知道有佛教，雖是楚王英所信奉的那個佛教為始，中國佛教基礎之鞏固，則待後漢末葉，有了漢譯的佛典為始。後漢末葉，在桓帝（西元一四六——一六七年）在位之時，到中國的僧人之中，有安世高及支婁迦讖（Lokaṣema）兩人。

安世高為安息國王子，父王去世，他便趁機出家，及長，學習阿毘曇並通禪經。在桓帝及靈帝（西元一六八——一八九年在位）時代來華，約二十年間，專心從事於經典的漢譯，譯出有《四諦經》、《轉法輪經》、《八正道經》、《安般守意經》等經典，達三十四部四十卷。這些都是小乘經典。安世高因避後漢末的騷亂，而至南方，據說寂於浙江會稽，細節則不得而知。

支婁迦讖則稍後於安世高而到中國，他出身於月氏，在桓帝之末，到達洛陽，於靈帝時代，譯出《道行般若經》、《般舟三昧

經》、《首楞嚴經》、《無量清淨平等覺經》等，計十三部二十七卷。這些都屬於大乘經典。

以上二人，同於後漢末或西元第二世紀中葉，在帝都洛陽，個別譯出小乘及大乘經典，其原因是兩人出身地域所行佛教系統之不同。然而，將如此的經典提供給中國人的，是四聖諦、八正道、十二因緣等原始思想形態的小乘經典，以及具有顯著發達的教義思想之大乘經典，無非是容受了同為釋尊一人所說的教法而來。在當時也沒有對於大小二乘經典的成立，抱有疑問，也沒有考慮其間歷史發展的過程。由開始以來，已將流行於西域的大小二乘的經典，全部視為佛陀親口所說而被接受，中國佛教的特殊性，事實上即從此時開始。

再說中國民族接受佛教，是出於怎樣的態度呢？當佛教傳入中國的漢代，乃是架構於漢民族高度的固有文化的基礎之上。由於如此，一種全然不同的文化之傳入與流佈，首先要在中國人的思想與信仰中找到共通之點作為媒介，那是很顯然的事。漢代雖是以確立儒教學術的時代，不過，在儒教之外，也有一派樂於隱逸生活並以老子為宗祖的道家，在民間，起源於不老長生及神仙方術的道教之流行，也不容否認。因此，到了後漢之世，神仙、方術、圖讖等之迷信，非常風行，將黃帝與老子神仙化的方士，因善行咒術而獲得世人的信仰。所以當外國沙門到達時，中國人一見到穿著奇裝異服，並對偶像（佛像）燒香禮拜，誦持著漢人所聽不懂的經文，舉行著宗教儀式，所給予中國的印象，不過也是方士之類；他們捨棄世俗的生活方式，與道家的隱逸之士相比，也沒有不自然的感覺。伴著這一印象，佛陀也被比作黃帝和老子來加以想像。

前面所講的楚王英的近側，就有方士，英自己是「誦黃老之微言」的人，同時也是崇佛的人，又有漢桓帝，奉祀黃帝、老子及佛陀，盛行宗教之事，因而在襄楷上諫的言詞中，也有「世間以老子入夷狄而為佛」的說法，均為值得注意的事。佛陀並不需要和黃老同時登場，此時則被視同黃老，佛教被視為中國原來的黃老之教，同一性格的傳說，別無其他，佛教首先被當作與黃老之教近似的東西，而被漢人社會之所容受。故在漢末的蒼梧太守牟子所作的《理

惑論》，是以調和儒、釋、道三教的思想為基準的；將佛置於儒道二教之上，此為考察中國古代之接受佛教，提出了重要的論題。唯其有關此書的著作年代，尚無定論，或謂出於宋齊之間。

## 第三章 魏晉的佛教——經典之翻譯與研究

### 第一節 魏·吳的翻譯家

在魏蜀吳三國鼎立的時代，活躍於江北的翻譯家，有中印度的曇柯迦羅（Dharmakāla）、康居的康僧鎧（Saṃghavarman）、安息의曇諦（Dharmottara）等，在江南則有吳之支謙、康居的康僧會等，值得注目。

其中的曇柯迦羅，於魏廢帝嘉平二年（西元二五〇年）在洛陽譯出《僧祇戒本》，曇諦譯出《四分律》的受戒作法《曇無德羯磨》，在此之前，中國僧尼僅知剃髮而不悉正規的受戒作法（出家進入僧團的儀式，名為羯磨法），此則為嚴正施行的張本，據說依此法而首先出家的中國人，便是朱士行。

朱士行是潁川（河南省）人，精通《般若經》，偶爾在洛陽講《道行般若經》，發覺與原典不同，而知為不全，便於魏之甘露五年（西元二六〇年），從雍州（陝西省長安）出發，遠赴于闐，得二萬五千頌《般若經》的原典，由其弟子弗如檀，送至陳留倉垣（河南省開封縣西北）的水南寺，他自己以八十歲的高壽，客死於于闐。至於其梵本，則由西晉時代來華的于闐人無羅叉以及河南的竺叔蘭，於晉惠帝元康元年（西元二九一年）譯出為二十卷的《放光般若經》。著名為魏廢帝嘉平四年（西元二五二年）到洛陽的康僧

鎧譯出的《無量壽經》二卷，現存有西晉的竺法護（Dharmarakṣa）所譯，或劉宋的寶雲所譯等異說。

另有吳之支謙（字恭明），為大月支人的後裔，幼時同其祖父法度，歸化為中國，就學於支婁迦讖的門人支亮，受寵於孫權而為博士之同時，一方面擔任東宮之輔導，一方面譯出《大阿彌陀經》、《維摩經》、《瑞應本起經》、《大般泥洹經》等，並且依據《無量壽經》及《中本起經》，製成《讚菩薩連句梵唄三契》，又為《了本生死經》作註解。

更有康僧會（西元？—二八〇年）原為康居人，後從印度移居交趾（越南中部），他便在該地出家。吳大帝赤烏十年（西元二四七年）到建業，譯出闡說布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六波羅蜜的《六度集經》等，但他的專長，則為從事於佈教工作。他受到吳孫權的皈依，為他在江南首創建初寺，乃為有名的事。又據說他與支謙，均工於梵唄，且有美好的音聲。可以推知，他是一位活躍民眾教化的人物。

但是，像如此的翻譯經典，是當時的西域及印度各地的僧侶，將各自所傳承的東西，毫無秩序地帶到中國，故其經典的內容，也無任何的統一可言，多屬片斷的譯文，況且翻譯者的本身，對中國語文亦不達練，由於他們語文知識的不足，加上譯場不完備等原因，不用說，對於中國人是未必易於理解的。至於當時的蜀地，尚未有佛教傳入。

## 第二節 竺法護

魏滅蜀國，魏將司馬炎奪帝位，建都洛陽，國號為晉（西元二六五年），更滅吳（西元二八〇年），約五十餘年，統一天下，是為西晉。在此時代，作為翻譯僧之代表人物者為竺法護，亦名曇摩羅刹。他是月支人的後裔，但他本人出生於敦煌，因而世稱之為月支菩薩，或敦煌菩薩。舊來譯經僧，多冠以出生之國名為姓氏，故又



被呼為支法護，又因他有一位竺姓之師竺高座的傳承，故名竺法護。他八歲出家，聽說當時的西域，有很多方等經典，便進而巡歷西域，得到多量的梵本，自敦煌至長安，沿路譯出，自晉武帝泰始元年（西元二六五年）至晉懷帝永嘉二年（西元三〇八年）以七十八歲的年齡入寂之際，約四十餘年之間，悉心從事於譯經，翻譯《光讚般若經》（二萬五千頌般若）、《正法華經》、《無量清淨平等覺經》等凡百五十四部三百零九卷，此給中國佛教界提供了很大的貢獻。他比以前的翻譯家高明一層的，乃是精通西域諸國的語文，由此聞名來集的僧徒，達數千人，特別是有聶承遠及聶道真父子，參加譯場，因而開出了傳語、筆受和勸進等很多分工合作的譯經體制。尤其是聶道真，在竺法護去世之後，仍繼續於譯業，以華嚴之分品為始，譯出二十四部三十六卷。其門人活躍者，可以舉出竺法乘、竺叔蘭、支敏度、帛遠（字法祖）等人。

### 第三節 胡族的佛教

接著，競起於中國北方的五胡（匈奴、鮮卑、羯、氐、羌）之亂，而使西晉滅亡，晉之一族，南下都於建康，號為東晉（西元三一七年）。五胡所建之國，則有二趙（前趙、後趙）、三秦（前秦、後秦、西秦）、四燕（前燕、後燕、南燕、北燕）、五涼（前涼、後涼、西涼、南涼、北涼）、夏，共為十六國。其中的前涼、西涼、北涼，雖為漢族，但是總稱之為五胡十六國。因此，北地諸族，相互爭奪，戰亂不絕，致使人心極不安定，佛教則較前更為盛行。其原因之一，對漢族而言，佛教是外來的宗教，其所說亦為外來思想之風潮。對於五胡的人們，因其沒有自己原來的文化，故以自由的立場來容受佛教，統治者在軍事以及其他事件採取決策之際，為求明確的判斷，也須歡迎長於咒術或者博學卓識的神異僧，同時，招聘多數的高僧，以資助其本國文化之向上。其間以後趙、前秦、後秦、北涼等四國，佛教之昌隆，最為顯著。

後趙（西元三一九—三五一年），初建襄國（河南省邢臺縣西南），後都於鄴（河南省臨漳縣西），一時統一了北地全域。其佛

教界，則以來自龜茲國的佛圖澄（西元二三二—三四八年）為代表人物。他學於烏菟及罽賓，西晉懷帝永嘉四年（西元三一〇年）到洛陽，此後幫助後趙建國者石勒之霸業而被尊崇，嗣後又受到石虎的優遇，直到後趙石虎建武十四年（西元三四八年），以一百一十七歲的高壽入寂，在大約三十八個年頭間，竭力弘通佛法。依其傳記所載，佛圖澄長於神異靈驗，因此而被石勒尊稱為「大和尚」，石虎也說「和上乃國之大寶」而受尊信，並且參與朝政，遊行各地，建寺八百九十三所，使漢人僧尼居之。

## 第四節 漢人之出家

從來的出家者，僅限於外來的人，漢人出家之受政府許可，在江南的漢族國家，始於東晉明帝太寧年間（西元三二三—三二五年），北地的胡族國家，始於後趙石虎的建武元年（西元三三五年）；後者是由佛圖澄，說服了石虎，排除了群臣的反對而被承認。但在當時的北地，建國與亡國的相次之下，社會的混亂之際，民眾流亡者多，入寺出家者也激增。此即是漢人出家之受允許而致僧尼及佛寺之數大增，中國佛教的教團，也就因而形成。接著，便是面對著為了維持教團的秩序，如何採用作為印度教團規範的戒律問題。注力於此者，便是佛圖澄門下的道安。

## 第五節 道安

澄之門弟子，經常超過數百人，先後多達萬人，其中以道安、法和、竺法汰、竺法雅、法常等，負起了第二代的中國佛教，特別是道安（西元三一四—三八五年）和他那一管筆。道安是常山扶柳（河北省冀縣西南六十里）人，十二歲出家，師事佛圖澄而露頭角，爾後避後趙及前燕之兵亂，率同學五百餘人南下。於是彼住襄陽（湖北省襄陽縣）檀溪寺之時，慕其名聲者極多，以文筆聞名的習鑿齒等，也和道安取得深交。他住襄陽十五年中，當時，統一江

北者為前秦的苻堅，聞道安之名竟派十萬大軍進攻襄陽，將道安與習鑿齒迎至長安。此後住於長安五重寺，在七年間，盡力弘教，僧徒投門者，常達數千人。結果以七十二歲，寂於建元二十一年的該寺。

道安對於佛教的功業，極為彰著。

- (一) 經典目錄的作成：當時，被譯出的經典已有很多，關於譯者及其譯成的年代卻未有記載，因此，何人於何時翻譯的問題，無從明瞭。而且，究係由梵本翻譯而來，或為中國的新的編述，其狀況也無法瞭解。道安便將那些經典，作了整理，作成《綜理眾經目錄》，世稱為《道安錄》，唯其現已不存。梁代僧祐，又將新譯出的經典作了增補，編為《出三藏記集》，由於此書仍可大約獲知《道安錄》的原型。其後，從《歷代三寶紀》以降，便把各時代的經錄編纂起來，此給後代研究佛教的貢獻至為巨大。
- (二) 經典解釋：他曾列於當時梵僧的譯場，協助譯業，又講《放光般若經》等，為諸經典作序並施以註釋者，凡達二十二部。大旨多借用老莊的無為思想，闡明佛教的般若思想，此即所謂「格義佛教」，以竺法雅為首，康法朗和東晉竺潛的本無義、支遁（字道林）的即色義、竺法蘊的心無義等，追隨於沒。道安則起而排斥，注力於般若研究，以空來解釋一切諸法，本性空寂。這對於後來一般佛教界之理解鳩摩羅什（Kumārajīva）所傳印度的龍樹思想，打了基礎。後代將經典作為序文、正宗分、流通分三科分法的解釋之構成，傳說也是出於道安的發明，事實未必如此。
- (三) 僧制：從來僧人之姓，主要是以出生國名或師姓為準，漢人的僧名之上，一般多冠以安、支、康、帛、竺等之姓。道安與此相反，他以為出家者，悉奉釋尊

之教，應以釋氏為姓，故自稱其名為釋道安。後來的佛教徒，出家者皆以釋氏為姓。這是將印度及西域各地各樣的佛教，移入中國之後，在統理佛教教團，歸一於釋尊教團的效果上，作了最大的貢獻。同時，他又制定了僧尼軌範及佛法憲章三例，將一向雜然的中國僧團的行儀作法，作了計畫的統一。所謂三例者：1.行香、定座、上經、上講之法。2.平日的六時行道、飲食、唱時之法。3.布薩、差使、悔過等法。由此而使外來的佛教，漸次適應了中國的風土民情，發展成形。

## 第六節 鳩摩羅什

接著前秦繼起的後秦，佛教也很隆盛。其代表者便是鳩摩羅什（西元三四四—四一三年），羅什之父是印度人鳩摩羅炎，母為龜茲國王之妹耆婆伽，七歲出家，九歲隨母赴罽賓，從王弟槃頭達多學小乘，又跟莎車的須利耶蘇摩研修大乘，並遊於其他諸師之門，歸到龜茲則盡心力於大乘之研究及宣揚，他在青年之時名聲即聞於西域諸國，甚至遠及漢土。前秦的苻堅，因道安而聞什公高名，遂派呂光率兵征伐龜茲及焉耆諸國，呂光遂滅龜茲之王族，招請什公而歸，但在回到長安的途中，得悉前秦已亡，便割據姑臧（甘肅省涼州）建國為後涼。什公因此而留止該地凡十餘年，及至後秦第二代主姚興討伐後涼，始將什公招請到長安，時為弘始三年（西元四〇一年）十二月，什公五十八歲。姚興以國師之禮相迎，賜住西明閣及逍遙園，後建大長安寺，供什公作為譯經道場。什公到達長安的報導，立即傳遍各地，慕其博學而集會於長安的人才極多，這些人也加入譯場的行列，他的譯場，因此也成為講說之場。由於什公通曉胡漢語文，並對佛教教學具有深厚的造詣，故指摘舊譯經典的誤謬之處，同時加以改訂，所以他的譯語，最為正確、流暢和適切，不落舊套，也使中國人最容易理解。參加什公翻譯事業的人數很多，譯出《梵網經》者三千人，翻譯《大品般若經》時，什公手執

梵本，姚興親持舊經，列於譯場者凡五百人。《維摩經》有千二百人，《法華經》及《思益梵天所問經》，各多至二千人。

什公在長安從事如此的譯經事業，達十二年之久，於弘始十五年（西元四一三年）四月（一說弘始十一年），以七十高齡，寂於大長安寺。其間，譯出經典達七十四部三百八十四卷，其中較受注目的可以數出《般若經》、《法華經》、《維摩經》、《彌陀經》等諸大乘經；《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》、《十住毘婆沙論》、《成實論》等。尤其是大乘論部，到了此時始傳入中國，後來，以此為基礎而有三論、成實等的學派興起，又有天臺、禪、淨土等的抬頭，考其根本，則源於什公譯業的貢獻。

什公門下，有弟子三千，達者八十，其中以僧肇、僧叡、道生、道融、慧觀、道恆、僧導、曇影、慧叡、慧嚴等人為上選，特別以僧肇及道生二人最為傑出。

僧肇（西元三八四—四一四年）於什公尚在姑臧之時，即聞其名聲，投入門下之際，年僅十八歲，精通《維摩經》與《涅槃經》，所著之《註維摩經》，迄今仍是放著異彩的名著。另有現在被納於《肇論》中的〈般若無知論〉，也為東晉佛教之巨匠廬山的慧遠以及劉遺民所歎賞。

道生初出於竺法汰之門，嗣入廬山師事慧遠七年，又與同學慧叡、慧嚴等人，投長安羅什之門，被仰為什門之俊逸。東晉安帝義熙五年（西元四〇九年）歸江南，住青園寺，著作《維摩經》、《法華經》、《泥洹經》等經的義疏之外，又有〈佛性當有論〉、〈法身無色論〉、〈佛無淨土論〉等的著述。在當時江南佛教界風行著漸悟說的環境中，對他提倡頓悟成佛論的思想，不免捲起了波瀾，把他視為異端。他又基於法顯譯的《大般泥洹經》六卷，主張闡提成佛之義，因受教界之擯斥，離開建康，隱於虎丘山（江蘇省蘇州）。後來由於曇無讖（Dharmarakṣa）所譯的四十卷《涅槃經》被傳到南方，佛教界始知他的主張正確而大為驚愕。晚年歸廬山，宋文帝元嘉十一年（西元四三四年）示寂於法座。

什公在長安之時，其師罽賓的佛陀耶舍（Buddhayaśas），也於弘始十年（西元四〇八年）來到長安，譯出《長阿含經》二十二卷。弗若多羅（Puṇyatāra）也由於什公的傳信，譯《十誦律》，惜其業未成而寂。又有一位印度的覺賢（Buddhabhadra 佛陀跋陀羅，西元三五九—四二九年），原為何公的知交，因而來訪，然其主張不同，致與什公門下爭辯，便和慧觀等四十餘人，離開長安而赴廬山，初講禪經，又在建業之道場寺譯出《摩訶僧祇律》四十卷、《華嚴經》六十卷。尤其因他譯出的《華嚴經》，使得當時僅偏於般若教學的佛教界，激起了很大的漣漪。

## 第七節 涅槃宗

另一方面，有一位中印度的曇無讖（西元三八五—四三三年），活躍於北涼。他初學小乘，後歸大乘，經罽賓、龜茲、敦煌，而於玄始元年（西元四一二年）到達姑臧，受到河西王沮渠蒙遜的厚愛，玄始十年，譯出《涅槃經》四十卷（北本），乃由獨步於當時的慧嵩及道朗等人為筆受者。彼在北涼義和三年（西元四三三年）三月，因聞尚有《涅槃經》之後分，西行求取之時，卻被蒙遜疑為北魏太武帝所請之刺客而將他殺害於途中，年僅四十九歲。後在江南，由慧觀、慧嚴、謝靈運等，共同以法顯所譯《大般泥洹經》六卷，與此四十卷本作對校之後，重新編為三十六卷的《涅槃經》（南本）。由此而對《涅槃經》的研究者盛行，齊梁間的寶亮（西元四四四—五〇九年），梁之智藏（西元四五四—五二二年）等，各各撰作義疏，涅槃學派，遂在江南隆盛。

## 第八節 廬山的慧遠

在道生和覺賢等活躍於江南之際，則為與長安的羅什，共稱雙璧的廬山慧遠（西元三三四—四一六年），他是江南的實力者，也是道安的高足弟子。是雁門樓煩（山西省崞縣東）人。二十一歲

時，與其俗弟慧持，同入道安之門，但在襄陽，由於兵亂，道安四散門人，因而別師，入江南廬山，住東林寺三十餘年，終其身未再下山，其間，送客亦以虎溪為界。致力於佛道之弘揚。東晉安帝元興元年（西元四〇二年）與劉遺民及周續之等道俗名士二十三人，結社於東林寺般若臺，倡行念佛。世稱此一結社為白蓮社。他專以《般舟三昧經》為依據，念十方現在佛中之一的阿彌陀佛，此與後世彌陀念佛的立場略異，不過，此後中國的淨土教，則仰慧遠為淨土宗（蓮宗）的初祖。由他的關係而集合了江南的好多名士，因他自己不僅是一位卓越的般若學者，他也精通儒學及老莊思想之故。當時，北方的五胡之亂，促使許多的農民向南方流亡，開拓了江南之地。接著由於西晉之亡，而此一族，南下都於建業，成為東晉，這批新到的貴族，人數很多，故也抑制了原為江南土著的地方豪族的權力，以致造成憂鬱的風氣，清談之徒輩出，走向逃世隱逸，標榜虛無恬淡，竹林七賢等便是最好的例子。對於如此態度的知識分子，和戒律嚴正的慧遠及其念佛三昧之提倡，頗能收到彼此唱和之效，促成他們強有力地覺醒。據《十八高賢傳》的傳說，謂因謝靈運的心陋而遭慧遠拒絕入社，陶淵明因為飲酒而自己固辭入社。然而，得入該社成為白蓮社十八高賢的人物之中，考與在世年代不合者有之，故從歷史考察以為白蓮社之成立並非事實者亦有之。

慧遠於東晉安帝義熙十二年（西元四一六年），八十三歲，寂於東林寺，其間，由他邀請而有覺賢譯出《達摩多羅禪經》，江南因此而受到禪定之注入與普及。又有法淨及法領，由慧遠授命而去西域求梵本。據稱，覺賢所譯六十卷《華嚴經》，便是出於他們求來的梵本。又因慧遠不離廬山，遇到佛教思想的難解之處，或將門下送去羅什之處，或以書簡寄向什公質疑，那些書簡，現被收存於《大乘義章》中。遠公又嘗作〈沙門不敬王者論〉，乃因當時的桓玄，質令沙門禮拜君王，故起而著論反對。他繼承其師道安的遺志，表現出僧界的氣節。也是為準備將來惹起類似的問題，而作一解答。

當時另一風氣之一，乃是求法僧之輩出。智猛於弘始六年（西元四〇四年）與同志之沙門十五人，自長安出發，參拜佛跡。寶雲之一行，也於東晉安帝隆安（西元三九七—四〇一年）之初，赴西域，

從張掖起，與法顯同行，而他先行歸國。又有智嚴，也和法顯同行，先至罽賓，後伴覺賢回長安。在許多求法僧之中，最有名的是法顯，他慨於律藏之闕漏，於隆安三年（西元三九九年），和同學慧景、道整等，同由長安出發，遍參佛跡，途中同伴相繼離他而去，經錫蘭，義熙十年，由海路回國至青州（山東省）之時，僅他一人而已。隨後便在建業之道場寺，和覺賢共譯《摩訶僧祇律》四十卷，又譯《大般泥洹經》六卷，後來寂於荊州的幸寺，是年八十歲。他寫的旅行記《歷遊天竺紀傳》，被稱為《高僧法顯傳》，或《佛國記》，與唐玄奘《大唐西域記》，同為研究西域印度的永久指南。

## 第四章 南北朝的佛教——教團的發展與儒道二教

### 第一節 法社·義邑·僧祇戶·佛圖戶

佛教在南北兩朝的活動情況，有些不同。江南的佛教，因廬山慧遠的白蓮社，遂由貴族社會高蹈的思想議論，而發展為義學，此為形成法社的特色。法社的社友，要遵守社誡，也就是法社節度的制定，必須持戒和修道。從慧遠的〈法社節度序〉、〈外寺僧制度序〉、〈比丘尼節度序〉的撰作，可知當時除了白蓮社，尚有類似的法社存在。此時的山林佛教，也有了發達的跡象，那是另一面重於修道的方外佛教。

然由於北方五胡的國王，歡迎佛教中的神異方術，信仰熱烈，國王大臣以迄一般民眾，風行建塔寺、造佛像，因此而有義邑在民間產生。所謂義邑，是由眾多的在家人為邑子，僧人為邑師，指導邑子而成佛教的團體，這樣的結合，可由許多造像的銘文等處見



到。數十百位邑子，在化主邑師的勸導下，建造釋迦、彌陀、彌勒、觀音等像，將此功德為求各自的父母、妻子、自己以及家族的現世利益和來世的願望，這種佛像的開光法會，稱為邑會。從僧傳中也可見到，當時彌陀信仰者，可舉的有法曠、慧度、僧顯、慧宗、曇鑒、慧通等，也有願生兜率的傾向而發展成為彌勒信仰，例如道安及其門人為始，又有僧輔、智儼、道法等。又由於觀音信仰之利益的普遍，故有念觀音而使病癒之杯度、祈求航海安全之法純、念觀音而得妙音之帛法橋等。這樣的佛教，其特色大約是在浸透於一般社會的信仰。

另有作為北朝佛教的特色者，即是僧祇戶及佛圖戶的流行。由於北魏曇曜於西元四七六年，向孝文帝奏請而創立的僧祇戶，而將新成為北魏領土的山東地方平齊郡的郡戶，所應納於國庫的稅收，改納於僧曹，由僧曹管理，施捨給窮困者，以及維持官設的佛寺和造寺、法會等的事業費，特別是在饑饉災荒之際，用作賑濟。又有佛圖戶，是將犯了重刑的犯人，以及官之奴婢，移入佛寺管理，服清掃環境及寺田之耕作等雜役，同時接受佛教的感化教育。

## 第二節 佛寺及僧尼數字

由於如此，佛寺及僧尼人數，便急速增加。根據唐朝法琳的《辯正論》卷三所傳，東晉以降，江南的寺數及僧尼數如下：

東晉	寺一七六八座	僧尼二四〇〇〇人
宋	寺一九一三座	僧尼三六〇〇〇人
齊	寺二〇一五座	僧尼三二五〇〇人
梁	寺二八四六座	僧尼八二七〇〇人
陳	寺一二三二座	僧尼三二〇〇〇人

又據《魏書·釋老志》及《洛陽伽藍記》所載如下：

北魏孝文帝太和元年（西元四七七年）北魏國都平城的寺數約一百座，僧尼約二千人；江北寺數六千四百七十八座，僧尼七萬七千二百五十八人。

魏末國都洛陽，寺數一千三百六十七座，江北全域的寺數增至三萬餘座，僧尼竟達二百萬人。

佛教教團如此發展之後，就不得不設立僧官制度以作為統制的機構。因為僧尼人數激增，招致素質的低落，釀成僧尼生活的混亂及犯罪，所以產生僧尼的淘汰問題，這是維持正確的教團制度必須要走的路向，僧官制度，遂應時而出。

在北方，由羅什的門人僧[契-大+石]任僧正，僧遷為悅眾，法欽及慧斌任僧錄，此為有僧官之始。時在弘始七年（西元四〇五年），更可向前推至北魏太祖，於皇始年中（西元三九六—三九七年），以趙郡沙門法果，為道人統，以掌管僧徒。

在江南，僧正、悅眾、都維那等僧官之名的被認定，則由宋代之世開始。

### 第三節 南朝的佛教

宋武帝（西元四二〇—四二二年）企圖僧尼之淘汰而未實施，反禮遇什公門下的慧嚴及僧導等，至宋文帝（西元四二四—四五三年），躬自就道生及求那跋摩（Guṇavarman西元三七七—四三一年）等探究佛理，並下問尚書令何尚之有關因果報應之理，請高僧至內殿講經，又設八關齋於中興寺等，大加保護。又有慧琳參與國政而被世人稱為黑衣宰相。由此，當時望族之關係於佛教者極多，建康的佛教亦因之盛行。慧琳作有《白黑論》（均善論），論儒佛之同異，以此為契機而引出何承天的《達性論》，慧遠門下宗炳之

《難白黑論》、《明佛論》，顏延之（西元三四八—四五六年）的《釋何衡陽達性論》等連續對佛教教理作相互間的論難。

在這時代，從事譯業的梵僧之可舉者，有於宋陽王景平元年（西元四二三年）來華譯出《五分律》的罽賓佛陀什（Buddhajīva），元嘉之初來華譯出《觀無量壽經》的西域人曇良耶舍（Kalayaśas 西元三八三- 四三一年）。宋文帝元嘉八年（西元四三一年）至建康，僅九個月即以六十五歲圓寂而譯出了《菩薩善戒經》、《四分比丘尼羯磨法》等的求那跋摩，他使中國僧尼教團之受戒，成為可能。另有從海路自廣州登陸，於元嘉十二年至建康，受文帝優遇，後在荊州從事譯經，出有《雜阿含經》、《勝鬘經》、《過去現在因果經》等五十二部百四十四卷的求那跋陀羅（Guṇabhadra 西元三九四—四六八年）等。

## 第四節 齊

齊高帝及武帝，同厚待佛教，尤其是武帝太子文惠及次子竟陵王（文宣王）蕭子良，深信佛教，招聘高僧，蕭子良也自講佛法，設華嚴會、龍華會、道林會，行捨身、放生、施藥，為使一般中國人於日常實踐佛陀教說而著有《淨住子淨行法門》二十卷。又有僧慧、玄暢，受重於武帝而參與國政，被稱為黑衣二傑。譯經家則有譯出《無量義經》的曇摩伽陀耶舍（Dharmagatayaśas），譯出《善見律毘婆沙》的僧伽跋陀羅（Saṃgubhadra），譯出《百喻經》的求那毘地（Guṇavṛddhi），譯出《法華經·提婆達多品》的達摩摩提（Dharmamati）等人。

## 第五節 梁武帝

梁代五十五年間，為南朝佛教最盛階段。尤其是梁武帝在位的四十八年之間（西元五〇二—五四九年），其信佛教之程度，乃為歷

代帝王中所僅有絕無。武帝原為蕭子良的門人。梁武帝天監三年（西元五〇四年）四月八日佛誕之期，率道俗二萬餘人，於重雲殿，行捨道奉佛儀式，同十年（西元五一一年），發表〈斷酒肉文〉，又於同十六年（西元五一七年），禁止以殺生做祭祀，並廢天下道觀，令道士還俗，據說因此而使梁之道士，多向北齊逃亡。同十八年（西元五一九年）四月八日，再從草堂寺之慧約受菩薩戒，當時自皇太子以下受戒者達四萬八千人。武帝建有愛敬、光宅、開善、同泰、幸行此等大寺，開大法會達十數回。梁武帝大通二年（西元五二八年）三月，捨身同泰寺做三寶之奴僕，群臣出錢一億萬為武帝贖而歸，如此的捨身行助，此後又舉行了三次，故被呼為皇帝菩薩。得以出入宮廷，與皇帝共究佛法的家僧，有僧旻、法寵、法雲、慧超等，尚有寶（保）誌、僧祐、寶唱、智藏、慧約等名僧，也均為武帝的知遇。其中的寶誌，以神異知名。光宅寺的法雲、開善寺的智藏、莊嚴寺的僧旻，並稱為梁之三大法師，乃為成實及涅槃之學匠而有高名。

順便一提，法雲的《法華義疏》，即為日本聖德太子撰述《法華義疏》的藍本。僧祐著有《出三藏記集》、《弘明集》、《釋迦譜》等史書，其弟子寶唱，亦受其影響，著《名僧傳》、《比丘尼傳》，慧皎便參考《名僧傳》而撰述《高僧傳》。《比丘尼傳》及《高僧傳》兩書，與《出三藏記集》的僧傳，同為現存僧傳中最古而佔有極高評價的著作。

武帝的家族，也繼續篤信佛教，長子，即是《昭明文選》的撰者太子蕭統，以及三子簡文帝蕭綱（西元五五〇—五五一年在位）、七子元帝蕭繹（西元五五二—五五四年在位）等，亦不亞於武帝，精通佛教並有著述。特別是昭明太子的《解三諦義》，乃為有名之作。

## 第六節 真諦

江南的譯業，雖活潑於劉宋初，但以齊梁二代的佛教昌隆而言，算是緩慢的。到了末期，因再由海路迎來了譯經家而趨於隆盛。代表者便是真諦（Para-mārtha波羅末陀西元四九九—五六九年）。他是西印度人，應梁武帝之請，於大同十二年（西元五四六年）從海路到廣州，梁武帝太清二年（西元五四八年）至建康，受到武帝的知遇，後因侯景之亂，移住富春（浙江省），曾經一度回建康，旋避梁末戰亂，開始輾轉於豫章（江西省南昌）等地，即在流浪生活時，陳代宣帝太建元年（西元五六九年）寂於廣州。然而，在此期間，他仍於顛沛流離之中，專念於經論的翻譯，達四十九部百四十二卷，尤其譯出《攝大乘論》、《攝大乘論釋》、《大乘起信論》、《十七地論》、《決定藏論》、《中邊分別論》、《轉識論》、《金光明經》、《佛性論》、《唯識論》、《三無性論》、《阿毘達磨俱舍論釋論》，而使中國出現了攝論宗及俱舍宗，同時為唯識學開了研究的端緒，給佛教教學上作了一大開展。

## 第七節 陳

陳五世三十三年間，乃為梁代佛教的繼承者。陳武帝將由於梁末戰亂而破壞的金陵七百座佛寺修復，又在莊嚴寺等屢設無遮大會，文帝、宣帝、後主，也作如此仿倣，並行捨身供養。

在此時代，尚有一位慧思（西元五一五—五七七年），他從北齊的慧文，會得了法華妙理，梁元帝承聖三年（西元五五四年），入光州（河南省）大蘇山，此後移居南嶽，留止十餘年間，專事行化，世故稱為南嶽大師。他著有《大乘止觀法門》、《無諍三昧法門》、《安樂行義》，但亦有人對他置疑者。他的〈立誓願文〉，為中國末法思想的端的，文中述及已入末法時期（有關末法思想，參照本書第六章）。他對佛滅年代的推算以及末法時間的推想，尚在《大集月藏經》譯出之先，這種撰述也是在北周廢佛之前的事。

## 第八節 道教之成立

北魏的佛教亦盛，教團之發展頗為驚人，號稱有三萬寺院，三百萬僧尼，特別是太祖道武帝（西元三八六—四一九年），躬自信奉，加以保護，太宗明元帝（西元四二〇—四二三年）也是同樣，世祖太武帝（西元四二四—四五一年），也很尊重由關中至當時國都平城（山西省大同）的曇始，後因傾向道教而展開廢佛政策。

道教，是起於漢末及三國時代的張角、張脩、張魯等所主倡的太平道及五斗米道，乃是誦《老子道德經》而利用符咒祈禱治病的民俗信仰，以此和同時代的左慈、葛玄等人倡導的神仙、養生、丹藥之方術，合流而成為組織化，產生天師、布行都講、祭酒、都督、主簿、姦令、鬼使等的職制，獲得了廣大的信徒，再加入老莊哲學的意味而成為道教。西晉時代，祭酒王浮，與河內的沙門帛遠（法祖），展開佛道之論爭，《老子化胡經》的著作，便是一個例證。這部《老子化胡經》，現已散佚，僅能見到其中少部分的內容，說什麼老子赴印度成為釋迦，或成為釋迦之師等說。佛教方面，也因此作了《天地經》、《清淨法行經》、《須彌四域經》、《空寂所問經》等，將中國的孔子稱為儒童菩薩，老子呼為摩訶迦葉。

由於外來佛教的普及，和道教的勃興，引起了佛道二教優劣的論爭，為了彼此均以自己的信仰優於對方，故有經典之擬作，用以支持其主張，為使中國人易以理解外來的佛教，便將印度佛教的本意變化為中國型態的經典，也有好多。類此由中國人著作的，便被稱為「偽疑經典」，此亦為盛行格義佛教時期的特色。

再講東晉時代，有葛洪撰著《抱朴子》、《神仙傳》等道書。廬山道士陸修靜，奉宋明帝命，為建康的崇虛館主，以《上清真經》為始，增補道教經典，整理諸派道書，以洞真、洞玄、洞神之三洞分類，作成《玄觀經目》。又有梁道士陶弘景，隱居於茅山，作有《真話》七篇，將老子變為神格化，同時模仿佛典，偽作了很多的道經，遂成為上清派的創祖。其次，便是北魏寇謙之，使道教飛躍的發展成為國教。

## 第九節 北魏太武帝之廢佛

寇謙之在嵩山修煉了二十多年，據說曾有太上老君授他天師之位以及《雲中音誦新科之誡》二十卷，來到北魏的帝都平城，受到司徒崔浩的尊信，由其推薦而得到太武帝之信任，太武帝即為之於平城東南，建立天師道場，自稱太平真君，並以此為年號，三年（西元四四二年），自受符籙，五年（西元四四四年）正月，彈壓沙門，七年（西元四四六年），即斷然推行苛虐的廢佛政策。主謀者便是寇謙之及崔浩，而其背後乃潛伏著漢胡民族抗爭的暗流，崔浩以漢族領導者的地位，故要征服已成當時文化支配者的佛教。同時也由於佛教教團在快速地發展之下所造成了僧尼的墮落與教團的腐化。也可看出，因為寺院僧尼之增加，國家經濟之疲憊，促使太武帝斷然採行了廢佛運動。加上太武帝親征蓋吳之亂，於太平真君七年二月，在長安一座寺院，發現了暗藏兵器、釀具，以及婦女的密室。疑與蓋吳通謀，而憤慨佛教的墮落，便採用了崔浩等的建議滅佛。

不過，寇謙之的道教，尤其他的《雲中音誦新科之誡》，多半是模仿佛教的戒律，天尊像及老君像等，也是由於當時盛行佛菩薩的造像供奉而來。唯其到此為止，使得本無教團秩序的道教，經過廢佛的契機，完成體制整然的教團規模。

## 第十節 文成帝復興佛教

廢佛不久，寇謙之死亡，崔浩遭受族誅。廢佛後六年，太武帝崩而文成帝即位（西元四五二年），詔令復興佛教，任曇曜為沙門統，掌理佛教，並因曇曜奏請，開鑿大同雲岡的大石窟，獻文帝也造立丈六釋迦像，並建高約一百公尺的七級永寧寺塔。孝文帝師事道登、僧淵等，遷都洛陽，開鑿龍門的大石窟。宣武帝為菩提流支（Bodhiruci）的譯經，自任筆受之役，是以當時自西域來華的沙

門，多達三千。因此，翻譯佛典的事業，也隆盛一時。曇曜與吉迦夜（Kinkara）共同譯出《雜寶藏經》、《付法藏因緣傳》等。活躍於宣武帝治下的印度僧菩提流支、勒那摩提（Ratnamati）、佛陀扇多（Buddhaśānta）等三人，譯出有《華嚴經》之一品《十地經》、世親註解的《十地經論》，此與江南由真諦譯出的《攝大乘論》對峙，至此將尚未介紹給中國的世親思想引進來了。故有摩提門下的慧光（光統律師，南道派），流支門下的道寵（北道派）繼起，發展出了地論宗。分成南北二道派，又造成了重視《華嚴經》的風氣。

另外，流支譯有《金剛般若經》、《入楞伽經》、《無量壽經論》，摩提譯有《寶性論》，扇多譯有《攝大乘論》等。

在此期間，尚有一位主倡淨土信仰的曇鸞（西元四七六一五四二年），他是雁門（山西省）人，本習四論，因註解《大集經》感得氣疾，遂願求健康，訪梁道士陶弘景，得長生不老之法，北歸途中在洛陽遇到菩提流支，授之以《觀無量壽經》，從此，僅以佛法為長生不老之法，專心於念佛淨土之宣揚。魏帝對其尊崇，因號之為神鸞。住并州（山西省陽曲縣）大嚴寺，後遷石壁山玄中寺，東魏孝靜帝興和四年（西元五四二年）六十七歲，寂於遙山寺。著有《淨土論註》、《讚阿彌陀佛偈》等，前者乃據流支傳譯的世親撰《淨土論》（《優婆塞舍願生偈》）及龍樹撰《十住毘婆沙論·易行品》等說，而作的註解。將印度兩大主流思想，以淨土論的解釋，予以調和融會，使他得了新見解。他主張實踐禮拜、讚歎、作願、觀察、迴向之五念門，完成了中國淨土教的教理和實踐的基礎。他的思想，則為此後在玄中寺見到曇鸞的碑文，而於隋煬帝之大業五年（西元六〇九年）皈依淨土教的道綽，更加地予以強調。

## 第十一節 北周武帝之廢佛

北魏分裂為二：東魏都於鄴（河南省彰德），西魏都於長安（陝西省），東魏之高歡，西魏之宇文泰，分別專政。不久，高歡



之子高洋受禪而建北齊（西元五五〇年），宇文泰的胞兄之子宇文護，舉兵革而建北周（西元五五七年），擁立宇文泰的兒子宇文邕，是為武帝（西元五六一年）。

高洋便是北齊的文宣帝（西元五五〇—五五九年），與江南的梁武帝比肩，興隆佛教，以慧光的第一高足法上（西元四九五—五八〇年）為戒師，北齊文宣帝天保六年（西元五五五年），詔廢道教。但是，與他對立的北周武帝，實行富國強兵政策，察知擁有很多的寺僧，認為對社會有害無益，因此斷然採取了強硬的廢佛政策。那是北周武帝天和二年（西元五六七年），起因於還俗僧衛元嵩上書廢佛以及道士張賓在暗中的活躍。武帝便於天和四年以後，數度召集僧侶、道士及重臣，辯論儒、佛、道三教之優劣，當時在佛教方面，有甄鸞的《笑道論》、北周道安的《二教論》等之上書。結果，武帝於建德三年（西元五七四年）三月，下詔並廢佛道二教。於是，寺院經像，遭受破壞，僧尼全被勒令還俗，編戶於軍民之中；同年五月，武帝設通道觀，招致求道者百二十人，有志的僧侶，多隱向山林，或遷往江南，以逃避此一法難。到了建德六年正月，武帝討滅北齊之時，該地也有寺塔被破壞，僧尼多還俗的現象，可見那並不是由於武帝之詔，而是由於戰亂所造成的。這麼一來，北地的佛教，一時遂瀕於毀滅。然在不久之後，武帝病故，宣帝、靜帝，相繼即位之際，佛教便再度復興。這是由於任道林的上表、淨影寺慧遠的抗告、王明廣的上書等所得的結果，同時也因投合當時正想取得政權的宰相楊堅（隋文帝）的意向而成。

## 第五章 佛教藝術的發達

佛教初傳中國，在西曆紀元前後之際，印度則正由部派執著而轉為大乘佛教運動之時，部派學者之中，也有不少與大乘教徒為伍而進出於西北印度。該地係由貴霜王朝（Ksāna）的外護而成為佛教的中心地帶。約在西元前三世紀以來，即有希臘人侵入而移住於該一地區，孔雀王朝以後，在大夏（Bactria）民族容受佛教的同時，

便使希臘人曾運用萬神殿（Pantheon）的雕刻技術，創作佛像以作為禮拜的對象。這些佛像近世因在犍陀羅地域發掘出土，為數甚多，被稱為犍陀羅式佛像。但這卻是在印度廢棄了原來對於佛塔的崇拜之後的事，這從該地發現了好多塔基的遺跡和發掘出土的遺物可以推知。此種新佛像的雕刻法，傳入中印度佛教界，便形成了摩偷羅式，接著又產生了笈多式的佛像，並且大為盛行。

另一方面，犍陀羅的佛像雕刻，通過絲路（Silk Road），東傳中國而被容受，因此中國佛教建築物的佛像雕刻之初期作品，也是襲取這種來自西域印度的形式，但由於環境、風土、民族的不同，故亦隨著年代的進展，發達成為各自個別的形態。

## 第一節 建築

印度的佛教建築，大別為塔（Stūpa）、支提（caitya塔、窟院）、毘訶羅（vihara僧院）。初以木造，後始用磚造或石造，或打成石窟。由於中國自古即在木造建築上發展，盛行所謂左右對稱式的宮殿樓閣的建築，中國佛教的建築，因此也多採用樓閣建築的架構法。即如傳說中的最古建築，後漢獻帝初平四年（西元一九三年），下邳（江蘇省邳縣）之豪士笮融（西元？——一九五年），建立了能夠容納三千人的浮屠寺，作黃金塗像，著錦綵衣，集聚誦佛經，四月八日，舉行盛大的浴佛會。這樣的規模，是在二層的樓閣之上，加設露盤，九個輪環連成的剎尖，高聳入雲。初期佛教建築之遺物，雖已不存在，但可想定那是在中國式的重層建築物上，冠以印度式的佛塔形狀。當然，這是由於許多印度僧侶來華，傳來西方佛教建築的式樣，以中國固有的軒的重層建築為主體，上面則加配以印度式的佛塔，或者也加入了一些西域的色彩。因為白馬寺的九級塔、西晉洛陽太康寺的三層磚塔、石塔寺的三層石塔等之平面，並不全是印度式的圓形設計，毋寧說是西北印度式的方形設計。然其基盤，則為中國模式的發展，各層之軒廊，亦自重層的樓閣建築而來。連帶著也可推想到當時的佛寺建築，也有了佛像，其形式則相當於佛塔建築之異於印度的原貌。

到了南北朝時代，佛寺的規模，越形完備。北魏太祖道武帝，於天興元年（西元三九八年），定都於平城（山西省大同），建造五級之塔，耆闍崛山及須彌山殿，別設講堂、禪室，完備了堂塔伽藍，使得僧尼們進入了秩序的集團生活的階段。世祖太武帝廢佛之後，曇曜於雲崗開鑿大石窟寺，又有文成帝詔命天下郡縣，各造佛塔一基，孝明帝也在神龜元年（西元五一八年）令諸郡建立五級佛塔，建於洛陽永寧寺的九層塔，則能遠望於百里之外。當時造立佛寺之多，可由《洛陽伽藍記》而得知，佛寺之內，堂塔櫛比，乃是金碧輝煌、莊嚴燦爛的建築偉構。

北魏堂塔伽藍的配置，大概是採左右對稱的型式，像日本迄今猶在的四天王寺，可能是最近乎這一類型的發展所成。

尚有王公們將自己的私邸，施作佛寺的例子也很多，這就不難明白，是屬於純中國式的建築了。

## 第二節 雕刻與繪畫

初期佛像的雕刻，已由近代在四川省發掘出來的若干三國時代的作品，知道一個大概，但仍不夠明確。幸而在敦煌、雲崗、龍門等地，遺留著開鑿於當時的大石窟群，從其壁面所存許多佛像及佛塔等的觀察，便可知道當時建築、雕刻、繪畫之一斑了。

## 第三節 敦煌

位於甘肅省的鳴沙山千佛洞，又被稱為莫高窟。根據〈周李君重修莫高窟佛龕碑〉，知道最初是於苻秦建元二年（西元三六六年），由沙門樂傳開始經營，但據〈沙州地誌斥簡〉（Bibliothèque Nationale所藏）說，要早十三年，即是東晉穆帝永和九年（西元三五三年）創立。繼續有法良及東陽王等的營造，至唐代，乃至五代

也有數窟。現在者共計四百八十窟，各窟安置有許多的石雕及泥塑的佛菩薩像乃至諸天像，四壁以及天井，均曾用油漆粉刷之後，加以繪製當時盛行的釋迦、彌陀、藥師等像，淨土變相、《法華經》、《維摩經》、《報恩經》、《觀音經》、《華嚴經》等的變相，並描寫有本生譚、佛傳等的圖畫，故被稱作佛教藝術的寶庫。

又由於斯坦因、伯希和、大谷光瑞等的蒐集，所謂敦煌寫經，在漢譯佛典的傳流史上，也像日本的奈良寫經，同為貴重的文獻。尤其是發現好多所謂疑經類的文獻，也是在求明白漢民族之如何理解並容受佛教上不可欠缺的資料。

所謂變相，是用圖畫形像的變化，來表現經文中所說的種種故事，一般是以畫面的中央下部為起點，順次以「の」字，描繪出一經的內容，僅以敦煌壁畫所見者，尚未到達後世流行的密教曼荼羅圖的式樣。壁畫之最古部分，則為北魏遺物，其中也存有題名為劉宋文帝元嘉二年（西元四二五年）者。

石窟均為方形平面，像印度塔院和窟院之通常為馬蹄形平面者，一個也沒有，寧為受了印度僧院形式的影響，在寬廣的後壁正中及其左右的壁面，設有佛龕，配置佛菩薩像，此即形成了所謂「千佛洞」的偉構。

偶爾在石窟的中央，掘出佛塔的殘跡，在其四周設佛龕配佛像，但卻沒有塔院窟之命名，於此可見，乃由古來的佛塔崇拜轉變成了佛像崇拜的信仰。佛像的形式，古的部分起於犍陀羅式，次有西域式，也稍加入一些笈多王朝時代的形式，隨著年代的推移，也出現了中國風格的作品，即自六朝以迄隋唐形式的開展。到了晚唐，又加入了西藏的風格。

## 第四節 雲岡

雲岡在山西省大同城西約十二公里處，武周川的北岸。北魏世祖太武帝滅佛之後，沙門統曇曜，於北魏文成帝興安二年（西元四

五三年）至平城，自北魏文成帝興光元年（西元四五四年）之秋開始，為北魏建國以來的五帝——太祖道武帝、太宗明元帝、世祖太武帝、恭宗景穆帝、高宗文成帝，作追善菩提和懺悔滅罪，開鑿五個大窟（第十六至二十窟）。此後這種工作，連續到唐代為止，所開石窟，蜿蜒長達十二公里。經過一千數百年的現在，已有不少被破損。自北魏到隋唐的二十餘石窟及無數的石佛，一面屬於敦煌石窟的風格系統，一面則另增加了胡族君主雄渾的風貌，故有高達十五公尺的石雕立像及坐像。

## 第五節 龍門

北魏孝文帝太和十七年（西元四九三年），北魏自大同遷都洛陽，又在其郊外伊水河畔的龍門山開鑿石窟，《魏書·釋老志》稱，此係宣武帝為高祖孝文皇帝及孝文皇后，營鑿石室二所，其後另作一所，是為龍門石刻之始。此與雲崗之為先帝追善的性質相同，歷二十多年，投入巨額經費而告竣功，以最古的右端三所為首，主要者現尚存有二十多窟。其中的第二十一窟（老君洞），依其銘文得知，開鑿於太和七年，由而判明是在北魏遷洛陽之前。但是這項偉業，繼續到唐代，尚在進行，從各代所遺的佛像觀察，除雄大而外，以佛像的容貌及其形式作比較，雲崗的稍為中國化之後，則自古樸的六朝風格，推移到優雅的隋唐風格。

## 第六節 麥積山

在甘肅省天水縣（秦州）城東南方四十四公里，有麥積山，該山之東南面，也有石窟群。此以北魏宣武帝景明二年（西元五〇一年），由張六伯開鑿為首，當時道俗，競相效法，西魏文帝之后乙弗氏，亦殯葬於此。從北庚信的〈秦州天水郡麥積崖佛龕銘并序〉，知為大都督林允信，曾為其亡父在此開鑿七窟。現存於山頂五層八角的磚造舍利塔以及磨崖的群像百九十四尊，除小像之外，

窟內的塑像也有一千尊，其製作年代則自北魏以迄北宋之間。這和甘肅永靖縣的炳靈寺石窟，同為第二次世界大戰之後，才被發現的文化寶藏。

## 第七節 炳靈寺

炳靈寺石窟，位在蘭州西南，永靖縣城之東北方，黃河北岸的一座小積石山中，據北魏酈道元的《水經注》河水卷二所說，屬於道教的石窟，以唐述、時亮二窟為最大。但到道宣編述於唐高宗麟德元年（西元六六四年）的《集神州三寶感通錄》卷下，已有作為佛教石窟的唐述谷之存在，「唐述」為用羌語述說鬼神之意者。

「炳靈」也是西藏語之音譯，意為有十萬佛。現存之被確定者有魏世之窟十、龕二；唐世之窟二十一、龕八十五；明代之窟五、龕一等。最古的銘文，乃為北魏宣武帝延昌二年（西元五一三年）六月十五日，曹子元開鑿石窟之願文。壁畫到明代而加以重繪者，風格近似龍門。

## 第八節 鞏縣·天龍山·響堂山·陀山·雲門山

同為北魏時代，另有龍門東方，鞏縣（河南省）的石窟，更有代表北齊時代佛教藝術的天龍山和響堂山之石窟。北齊以晉陽（太原）及鄴（彰德）為其文化的中心地，天龍山便在晉陽西南十二公里處，響堂山則在鄴都之北。其中的天龍山，分有東西兩峯，各在其半腰的東南面，開鑿石窟，以文宣帝之仙巖石窟寺及孝昭帝之天龍石窟寺為始，延續至唐代，現存有東峯一至八窟，西峯九至二十一窟。佛像的容貌，概採豐頰優美，線條均用鐵線描刻，姿態峻拔。窟內正面拱門，概用印度風格的蓮花拱，石拱四周以及天井之供養者像和飛天像等，全屬中國風格的表現。

響堂山，亦分南北二處，南響堂山，位於磁縣西十八公里的彭城鎮，屬於河北省。北響堂山位於其北十三公里處的安縣義井里，屬於河南省。南有七窟，北則以齊三大窟為中心，另有四窟四龕，若論其年代，一至三窟為北齊作品，八、十、十六之三窟為隋代傑作，其他則可能皆為初唐遺物。尚有東端的小窟（第一窟）中，刻有隋煬帝大業七年（西元六一一年）之銘文的西方三聖；第三及第四窟前面的小龕，刻有周世宗顯德四年（西元九五七年）、宋仁宗康定二年（西元一〇四一年）、明孝宗弘治十七年（西元一五〇四年）等的年號。在第一窟西鄰的大窟（第二窟）外面右方之巖壁上，存有北齊武帝武平三年（西元五七二年），特別提升為驃騎大將軍的唐邕，所刻的《彌勒成佛經》，及其發願文。可見這與北齊皇室將天龍山作為靈廟的性質類似。響堂山石窟之經營，乃由北齊以迄唐代，它的建築和雕刻的技術與形式，也有若干的不同。料拱等形式也不像雲崗、龍門那樣的直線形，乃是採用強有力的曲線形，這也說明了是由北魏式轉移到唐代期間的技法。

另有開鑿於隋唐時代的陀山石窟六所，位於山東省青州東南十二公里處，與雲門山相峙。其第一窟中，留有唐武后長安二年（西元七〇二年）的刻銘，因此而可推知它製作的年代。雲門山南面的斷壁，也有開鑿於隋唐時代的石窟五所，以山頂之洞門為中心的西邊第一窟中，刻有隋文帝開皇十七年（西元五九七年）、十八、十九年等之銘文，接鄰的東窟之中，則有唐玄宗開元十九年（西元七三一年）之銘文。其餘三窟，則在洞門的上方。若從洞門上刻有「雲門山大雲寺」的字樣推測，原在山頂上曾有一座叫作大雲寺的伽藍，現在卻已不見了。

總之，從北魏至北齊期間，造像風氣之盛，在歷史上乃是空前絕後的偉蹟。不論是為求取現世的利益，或求未來的幸福，而造佛像，上自皇帝王公，下至一般庶民，均參加了此一盛舉，這從所遺的銘文可以知道當時的實況。

可是，想在江南見到類似的石窟，是辦不到的，雖有南京郊外棲霞山的石刻遺跡，對比之下，卻顯得非常的貧弱了。這大概是由於岩石較少的地區，難得覓取堅硬的石材所致吧？唐之道宣所撰

《集神州三寶感通錄》卷中，舉出靈像五十例，江南部分的，也均為金像。故對北地之石佛及塑造之佛像而言，江南當以發達金鑄的佛像為主。在四川方面，開鑿於唐末和南宋時代的大足（重慶西北）石刻，也有出版品的報導。

## 第六章 隋之佛教——國家之統一與佛教

### 第一節 國家佛教

當佛教傳播弘通於中國社會之際，作為契機於中國人的信仰及倫理而言，常與佛教的教團之間產生各種問題。現在，且看隋代正在建設一個統一的國家之際，與佛教的教團，是保持著怎樣的關係呢？

隋高祖文帝，是在北周武帝廢佛之後的北周靜帝大象三年（西元五八一年）受靜帝之禪而即帝位，並改元為開皇，到了開皇九年（西元五八九年），合併了南朝的陳，而完成了天下統一的大業。它結束東晉以來二百六十多年之中群雄割據和南北對抗的分裂局面。此後迄於唐高祖滅隋為止的三十多年間，不但統一了全國，同時也為政治、經濟和文化上帶來長足的發展。例如當隋文帝即位不久，便強有力地推進中央集權的統一政策，為統一的國家開創了新面貌。

但是，隋之建國，是在前後十三年間，滅亡胡族王朝的北齊和北周，漢族王朝的後梁及陳，對於這四個王朝遺臣的處理和待遇，便成了急待解決的重大課題。為了消弭漢胡兩族之間的反目和對立，必須優遇胡族的遺臣，同時助成隋朝革命的也是以北周系的官僚為中心。為了緩和隋之中央官僚階層中潛伏著多元性的勢力磨擦



起見，確立一個協調統一的國家機構，便成了迫切的急務。因此，為了尋求一種統一國家的精神基礎，或是一種新政策的指導原則，隋文帝採用了超越一切差別觀念的、絕對平等的佛教思想，指導隋朝迎向全國大一統的偉業。

於是，以北周之廢佛為端緒，接著便是隋朝對於佛教復興的一大運動，這一運動，意味著中國佛教已超越了過去的印度佛教而有了新的開展。例如首先將南北佛教作了統合，便是脫離了印度佛教，而使成為中國人的佛教，加進新的要素，適應於中國人的思想和感情新宗派，因此構成了隋朝的佛教史。因此，若謂不經過北周滅佛之經驗為基盤，可能就產生不出中國的新佛教來，也不為過。說起隋朝的復興佛教及其驚人的發展，首先應該屈指數一下文帝復興佛教的事業。雖然，完成統一天下之霸業的隋文帝，也像一般的中國皇帝，以中國傳統思想儒家的德治主義為理想，通過禮教的實踐以推進強力的文教政策，可是在胡漢兩族對立的形勢尚未完全消失的當時，僅靠儒教的德治主義是不夠的。何況文帝自己對於儒教的理解也不太深刻，不過作為一個漢族的君主，在形式上對於儒教表示關心而已。因為文帝幼時，係被馮翊般若寺的神尼智仙所撫育，由此影響他與佛教的關係不淺，故到他晚年，信仰佛教的熱忱漸次升高，對於儒教則相對地冷淡下來，並於隋文帝仁壽元年（西元六〇一年）六月，詔令全國，廢除公立學校，同時頒送佛舍利至天下主要的諸州達百十一所，建立舍利塔。此乃中國佛教史上劃時代的創舉。此後文帝為了佛教信仰的實踐，在仁壽年間，又倡行了三次的建塔功德：

第一次，仁壽元年十月十五日（文帝誕生日），起塔三十所。

第二次，仁壽二年四月八日（釋尊降誕日），起塔五十一所。

第三次，仁壽四年四月八日（同上），起塔三十所。

這些舍利塔的建築，均係當時各州的中心都市所在，並且指定建於著名的佛寺境內。當時由國都所在地派出頒送舍利至各地的使者，也都是學德兼備，尤其是堪任教化之責的第一流高僧。詔令於舍利入塔之日，各當地的官吏，全體參列，並於七日之間，停止政

務，悉心設齋行道，由此也表現了這個新興國家強有力的統治實況。依於建塔的詔令，也命天下人民，和文帝同發菩提心，同修福業，以期上自帝室、官吏、庶民，下及一切幽顯生靈，均能因此而受功德，所以建塔費用，不出於國庫，而是來自全體國民，並限每人布施金額在十文以下，使得人人都有參與此一建塔的能力，以完成其佛教精神之平等普及和徹底推行的心願。這樣一來，隋朝的佛教，便被遍傳於天下，同時也反映了佛教已成為中國人的宗教形態，並發展開來。

## 第二節 五眾與四方館

在當時的佛教界，受教於學德兼優之高僧座下的學徒雲集，各地的大寺院中，因有領導這些學徒大眾的事實存在，便有所謂「眾」的成立。遂於隋文帝開皇十二年（西元五九二年），文帝以勅命選出學德兼備者，設置了所謂「二十五眾」。在這同時，又設定了「五眾」。這可以說是佛教在中國公開化的宗派差別之團體的最初面貌。依據《續高僧傳》卷一五的記載，此所謂「眾」者，均能通曉三學，每日登殿，讀誦眾經，並且講說，以京師為中心，伸出教化之手，遍及各個地方。他們又被分別稱為「眾主」、「摩訶衍匠」、「教讀經法主」等。其中以僧粲為二十五眾第一摩訶衍匠，僧琨為二十五眾教讀經法主，慧影為二十五眾主。像這樣的「二十五眾」，可說是指通達佛教全部學問的領導者而言；至於「五眾」，乃是指對於諸經論有專門知識的代表者而言。請看：1. 法彥及寶襲，為大論眾的眾主；2. 智隱為講論眾的眾主；3. 洪遵為講律眾的眾主；4. 童真、法總、善胄，為涅槃眾的眾主；5. 慧遷為十地眾的眾主。若從這五眾眾主的特長來判斷，他們的佛教專門知識，也可說是從前代南北朝以來學風之延長。此時天臺智顗，以及三階教的信行，雖已去世，他們所建立的教學及宗教的實踐，尚未得力，但由前代傳下的既成教團的勢力，則頗有力。特別是那些「眾主」師僧，例如慧遠、慧藏、曇延、僧休等人，均被尊為五大德或三大德而馳雄名於當時的教界。由於這些「五眾」的活躍，可以想見，在全體的佛教教團內，對於經論作分科研究的形態，已漸趨於

表面化，在思想方面也漸形成激烈化對立狀態。因為，根據僧傳的資料，除了五眾之外，尚有華嚴眾、禪眾、頭陀眾的名目，當時眾「眾」簇生的情勢，由此可見。不過，「五眾」之名，在文獻上，到了開皇（西元五八一—六〇〇年）以後，便不復見，所以其在官式使用的壽命相當地短促，但在此後約一百五十年的日本天平十九年（西元七四七年）之際，在日本佛教界則有了修多羅眾、三論眾、律眾、攝論眾、別三論眾之「五眾」的出現。這是模仿中國佛教所有的「眾」為型範而設置的，但卻不是文帝當時的狀態，由此推察，不難理解到文帝之後的中國佛教界，仍以大寺院為中心，保持著「眾」的存在。再說在當時的日本，聖德太子以其作為推古天皇攝政的身分，以儒佛的精神，改革內政，同時以遣隋使的派遣，來吸收外國文化。此在《隋書》中說，開皇二十年有使節從日本來中國；《日本書紀》中也說，於推古天皇十五、十六、二十三年，三度派出遣隋使。遣隋使的派遣目的，則在學習先進國隋朝統一天下的偉業，以期克服日本國內在社會及思想上的矛盾，確立求取新的政治路線。

為了設置教育來自外國留學僧的場所，隋煬帝時代，特別啟用洛陽的鴻臚寺四方館，勅任淨業、靜藏、靈潤、神迴等四高僧，負責對於留學僧的教育。他們都是屬於慧遠及曇遷法系之下的人物，乃係涅槃、攝論、十地等的專家，以他們的所長來教育新進的學生，那麼也就不難理解到當時留學僧的研究內容是些什麼。此外，《續高僧傳》又告訴了我們，在四方館裡，也常有盛大的講經法會，講的是《金光明經》及《仁王經》等的護國經典。據說也曾作過佛典的刊定或校正工作。

### 第三節 天臺宗

在江南，首先有涅槃學派和成實學派的繁榮，在北方，則有地論（華嚴）學派的抬頭，更進一步的乃是以《法華經》來開創一宗的天臺智者大師智顗（西元五三八—五九七年）。他沒有相承在梁代著有《法華義疏》而對天臺教學之成立積有奇功的成實論學者、

光宅寺法雲的宗風，卻師承了北齊的慧文禪師以及南嶽的慧思禪師，這並不顯示他的思想單單繼承了偏向於教學的南朝佛教，而是意味著展開了他的新興的實踐佛教。那就是他綜合了當時所謂「南三北七」諸家的教相判釋，獨自創出了「五時八教判」，並以《法華經》為諸經中的最高權威，不斷地推進他的這一主張。若以他的教判作為佛教的最高哲理，與華嚴的法藏之創「五教十宗判」比肩，則成為中國佛教學的雙璧。

智顗生於梁武帝大同四年（西元五三八年）荊州華容縣（湖北省監利），出家於梁末之亂世，鑽研涅槃及法華等，嗣至光州（河南省）大蘇山，隨從在赴南嶽途中的慧思禪師，體得法華三昧法門，七年之後，依師之勸，於三十歲時南歸。三十一歲，住金陵的瓦官寺，講《法華經》。後世即以那年為天臺宗的開宗紀元。由此而受朝野尊信，八年之後，去此而入浙江臺州府的天臺山，行頭陀行。因而他被呼為天臺大師，稱其宗旨為天臺宗。他在山中住了九年，旋應陳主之請，再到金陵，於光宅寺，講《法華文句》。迄陳亡而隋朝統一天下，晉王廣（隋煬帝）為揚州總管，就其受菩薩戒，賜號智者大師。後在其故鄉荊州創建玉泉寺，作為天臺教義主幹的《法華玄義》及其作為實踐方法的《摩訶止觀》，便在此處講出。開皇十七年（西元五九七年），以世壽六十歲，示寂於天臺山。他的著作，除了以上的三種（天臺三大部）之外，尚有《觀音玄義》、《觀音義疏》、《金光明玄義》、《金光明文句》、《觀無量壽經疏》（天臺五小部）等。其中有多數是由他的常隨弟子章安大師灌頂（西元五六一一六三二年），侍於講席而作成的筆錄，故其功績也堪與乃師智顗並稱。他在智顗寂後，專心於教團的隆興，確立了天臺宗的基礎，後來被作為天臺教學之淵叢來歌頌的天臺山國清寺，係由煬帝使司馬王弘為了紀念智者大師而建的，實際上該寺的第一代座主乃是灌頂。他自己也著有《涅槃疏》、《國清百錄》、《智者大師別傳》等書。

天臺宗自灌頂之後，即入唐代，雖有智威、慧威、玄朗等，維繫其一宗的命脈，卻被興隆於當時的禪宗，壓抑了它的宗勢之振發。到了中唐時代，有玄朗的弟子湛然出世，又將天臺宗的教勢，恢復到了昔日的盛況。湛然（西元七一一—七八二年）因其出生的

地名而被稱為荊溪尊者，又被呼為妙樂大師。他是天臺宗的第六祖，他的盛名，與華嚴宗的澄觀，並馳於中唐以後的佛教界，世稱之為天臺中興。最初他是以一位晉陵荊溪（江蘇省宜興縣）的儒者身分，而從玄朗學習天臺，終於成了天臺宗匠，他的著述頗多，除了《法華玄義釋籤》、《法華文句記》、《摩訶止觀輔行傳弘決》（以上是天臺三大部之記）、《止觀大意》、《止觀搜玄記》等有關天臺教學的論著之外，對於他宗的則有《金剛錍論》、《止觀義例》、《五百問論》等書。另也著有《涅槃經疏》、《維摩略疏記》等多種。到他晚年時代，由於和華嚴宗的澄觀對抗，以致他的思想，不僅是祖述舊來的天臺教學，而且加進華嚴的思想，作了另外的開展。在湛然之後，繼承天臺宗脈的是道邃及行滿，開創日本天臺宗的傳教大師最澄，便是在這兩位宗師座下，傳承了天臺法門。

## 第四節 三論宗

由於梁代攝山棲霞寺僧朗，對於龍樹的《中論》、《十二門論》，和提婆的《百論》，合稱所謂「三論」的倡導研究，又有僧詮以及法朗的次第進展，排卻了早已盛行的成實學派所倡「二諦合明中道」的思想而凌駕其上，但是，集大成者，乃是隋代的嘉祥大師吉藏（西元五四九—六二三年）。他的父親是安息人，母親則為金陵里女馮氏，他生於梁武帝太清三年（西元五四九年）的金陵地方，被呼為胡吉藏。依金陵興皇寺的法朗學三論，研究其奧義，由於陳末之亂，避難至越州（浙江省），住嘉祥寺，弘講三論。至隋文帝開皇末年（西元六〇〇年），應晉王廣之請，入揚州（江蘇府）的慧日道場，著《三論玄義》，此後移住長安的日嚴道場，盛弘八不中道的妙理，成為長安十大德中的第一位，歷住實際、定水、延興諸寺，三論之教學，因而在長安的佛教界，取得了壓倒優勢的地位。他於唐高祖武德六年（西元六二三年），以七十五歲的高齡示寂，葬於終南山至相寺。他的著述，除了申述其一宗要義的《三論玄義》之外，尚有《中論疏》、《百論疏》、《十二門論疏》，以及關於《華嚴經》、《大品經》、《法華經》、《無量壽經》、

《涅槃經》等經典的註釋書，凡二十餘部。三論宗在其寂後，雖仍盛行於長安，然在稍後，由於玄奘帶回唯識論書，予以傳譯與研究之盛行，三論宗遂趨於衰頹。不過，對日本而言，由於吉藏門下的高麗僧慧灌的傳承而到了日本，並且成為南都的六宗之一。

## 第五節 末法思想

陳朝慧思禪師的〈立誓願文〉開始，或者是由北魏的曇鸞，經隋之道綽，至唐之善導而大成的彌陀淨土的信仰，乃是末法思想之根源所在，更有隋代之際，信行所創三階教的盛行，以及房山石經的遺跡，均為末法思想的表徵。

## 第六節 三階教

首創三階教於相州（河南省安陽縣）法藏寺的信行（西元五四〇—五九四年），他以為作為末法眾生的罪惡凡夫，在心的深處，雖有惡的存在，然由於一切眾生悉有佛性，故對一切善行法門，不應加於取捨批判，均宜普信普歸，即可消滅無始以來的罪障。他自己捨戒服勞役，於隋文帝開皇三年（西元五八三年）在相州光嚴寺，依據無盡藏行，建立了作為布施行的修行法制。又於開皇九年，受文帝之召，入住長安的真寂寺，著作有《對根起行三階集錄》、《三階佛法》等凡三十五部四十四卷，說明了他的教義。他在長安，置有化度（真寂寺）、光明、慈門、慧日、弘善等五寺，以弘其法。開皇十四年五十五歲示寂。

信行將一切佛法，分類成為：第一階的一乘佛法，第二階的三乘佛法，第三階的普法佛法，隋以後的當時社會，適當末法之時、穢土之處、破戒破見之人，應依第三階的普法佛法來作救濟。更進而設立稱為「無盡藏院」獨特的經濟施設。主張不以尊信阿彌陀佛，而以讀誦《法華經》之一經，作為末法的救濟法門。同時說出

了在末法時代沒有正法治化的王者，也沒有正法住持的僧寶，此乃暗示他對帝王的非難，以及對於佛教各派的貶斥，而導致於開皇二十年「有勅禁斷」其教之傳行。然其信者既眾，蔓延彌廣，故在隋唐之間，前後曾受到五次的彈壓。繼信行之後，以真寂寺為中心，領眾活躍者，有僧邕、本濟、慧如、慧了等人，盛況延續到唐代。至於真寂寺，本係隋代高顯邸宅，於開皇三年施作為寺，至唐高祖武德二年（西元六一九年），改名為化度寺，為了募集財款而於寺內設置無盡藏院，所以成了三階教的中心據點。

## 第七節 房山石經

雖然，在隋代之前，北響堂山的石窟內，已有北齊唐邕的發願，刻了他的發願文和《文殊般若經》、《彌勒成佛經》的石經，南響堂山也刻有《華嚴經》、《般若經》等的經文，另在山西省太原附近的風峪，亦刻有《華嚴經》的石經，河南省武安縣的鼓山、山東省泰山中腹的經石峪，也有石經的遺存，但是，規模最大的，則為河北省房山縣（北京西南）西部的石經山（原名白帶山）之《大藏經》石刻。在此山下有隋代靜琬創建的雲居寺，房山石經，也是因他憂心於末法時代的佛經廢滅，故自隋煬帝大業年間（西元六〇五—六一六年）迄唐太宗貞觀十三年（西元六三九年）遷化為止，經營了七個石室，於其四壁以及石碑，繼續不斷地刻上經文之後，予以封藏起來。此後，這一刻經事業，仍在繼續進行，特別是唐玄宗開元十八年（西元七三〇年），由於唐睿宗的第九女金仙公主的奏請支援而獲得進展。再歷遼、金、元各朝約七百五十年間的斷續進行此一大業，現在已有九個石室。又有寶山（河南省）石窟的石經，稱為「寶山石經」，係由北齊至隋朝的名僧靈裕之發願而成。他因親身體驗到了北周武帝的廢佛，祈願法寶之久住，遂於隋文帝開皇九年（西元五八九年），開鑿了這個大住寶窟，窟中刻造盧舍那佛、彌陀、彌勒之三尊，以及其他三十五佛和七佛等像，復於石窟的內外壁面，刻上了《勝鬘經》、《涅槃經》、《法華經》，以及其他如《大集月藏經》的〈法滅盡品〉等的經文。

凡此末法當來的意識和令法久住的精神產生，可知係由於廢佛運動的相繼，尤其是身歷北周武帝滅佛慘狀之後的佛教徒們，從內心發出了如此的悲願。

## 第七章 唐代的佛教（一）——佛教和國家性質與社會活動

### 第一節 國家和佛教

宗教和政治，雖有其個別的使命與領域，但在同一個社會上所形成的教團及國家之間，一定也有其密切的關係和深切的關聯。發源於印度的佛教僧伽，本以其獨有的戒律，形成為自治集團，極少受到國家或政治上的干涉，乃是享有治外法權的一群。這種將佛法與王法井然地區分出來的佛教，向中國東漸傳播，發展在專制君主的社會中時，首先便受到有識之士的嚴厲批判。佛教在漢民族間，由信仰而學習西域沙門之出家的人數增加，進入佛寺，形成教團，開始了社會活動，這樣的風氣，漸漸地流行之時，便與社會及國家之間，發生了種種的關係和牽涉。中國的每一個人，見到出家人之不能像他們自己所願望的那樣而不顧念其家族者，這便成了問題。放下對於家中年老雙親的孝養，及其死後葬儀之辦理，還有家族傳統的祖先祭祀等家族社會中的孝道倫理之行為於不顧，獨自出家為僧尼，而過寺院的生活。更嚴重的是由於僧尼之專念佛道的修行，同時在戒律的規定下，不得從事農耕的生產活動，連帶著也免去了國民的稅賦義務。由於這一不成文的法律，給予了僧尼的特權，游手好閒者之希望出家的人數，便急速地增加起來，因此也反映了社會的不安。佛寺及僧尼數字之增加，無異是增加了同樣數字的消費者，一方面戶口減少，國庫減收，另一方面，對一般人而言，大大地增加了其生產以及課稅的負擔。佛寺之造立和僧尼之增加，固然



是說明了佛教教團的繁榮，但其過度的話，便會破壞到國家社會的均衡，適足與家族制度的社會以及國家的財政之利害，背道而馳。這對於為政者的立場來說，要其默然無語是不可能的。

## 第二節 沙門的禮敬問題

出家僧尼的日常生活中，對於帝王及父母的沙門態度，在重視禮教的六朝貴族社會，首先就成了問題。因為中國的出家人，遵守著印度傳來的佛教慣例，相信沙門的權威性，以此而從事佛道的修行。最初把它當作問題的是東晉輔政者庾冰，他於成帝咸康六年（西元三四〇年），主張中國僧尼，應對國王禮拜，唯因尚書何充等的極力反對而作罷。自此由東晉以至南朝期間，沙門的禮敬問題，曾被一再地提起。這也表明了外來佛教之世界主義的佛道精神，與中國儒教之民族主義的禮教精神，有其對立之處。

在此期間，廬山慧遠，著了〈沙門不敬王者論〉五篇，說明出家僧尼，已捨世俗，故亦不在王法之內，乃係出世間者，於是確保了方外之士的立場。可見當時的江南佛教，仍具有印度佛教的特性。

然在華北方面，承接五胡十六國之後的北朝國家，如在北魏、北周、北齊，對此沙門拜或不拜王者的問題，均以胡族國家強有力的帝王權，作了新事態的發展。當沙門法果做了北魏初的道人統之後，他主張太祖英明好佛，即是當今的如來，沙門應予禮敬。因而往常禮拜太祖道武帝，並向大眾宣稱，最能廣弘佛道者，即為主，我們非拜天子，乃唯禮佛而已。這是以佛教須藉轉輪聖王那樣偉大的君王作外護，而得弘道的思想，將國家與佛教，納入了一致的觀點，以期由政治的提攜，來發展佛教。其結果，遂使佛教仰賴政治力，並被掌握於北魏的專制君權之內，北齊與北周也受其影響，形成北朝國家與佛教之間的相同關係。

隋朝是繼北朝的胡族國而興起，統一了二百數十年的分裂局面，合併了南北朝的漢民族國家。及於唐代，又進一步，使南北對立的佛法和王法的關係，得到了結論，那便是沙門的敬禮問題，順從了中國的傳統。唐太宗貞觀五年（西元六三一年）詔令天下僧尼，敬禮父母，同七年停止實行。到了高宗龍朔二年（西元六六二年）四月，又詔僧道須拜君親，當時有道宣、威秀、彥悰等人，起而上奏反對。交由百官審議，也形成贊否兩論的爭持不決，結果，勅令宜拜兩親而不拜君主。到此為止，中國佛教已經完全從印度的特性中變化出來，融入於中國社會的形式。雖仍有部分學問僧持反對意見，無奈大勢所趨，已不成為問題了。繼續了貞觀之治而來的開元之治，完成了唐的律令制度而確立了統一國家的政治體制。遂將南北朝時代所呈佛法與王法兩相對立和一致的差別現象，以隋唐的國家統一的專制君權，產生了抑揚的功用。

唐代的佛教，沿著此一線索向前，和家族制社會的行事、冠、婚、葬、祭，特別與其中的葬祭問題，發生了深切的關係。中國出家人不僅不擾亂家族制度的秩序及其社會倫理，且進而以宗教的立場加以支持，對於祖先的祭祀以及為父母所做的追善佛事，便是孝養之道的偉大強調，所以這在中國佛教裡佔有相當重要的地位。再說，唐代以《孟蘭盆經》、《淨土孟蘭盆經》、《父母恩重經》、《大報父母恩重經》、《閻羅王授記生七齋往生淨土經》、《十王經》等，流行於廣大的民間者，便是其例證。這到宋代以後的近世佛教史中，便是關聯於庶民的佛教信仰了。

再看，六朝的沙門，上奏文時，以方外之士的身分，屢用「貧道」自稱，但到唐貞觀開元之後，便行不通了，進而變成用「臣沙門」作為署名的程度了。在君主國家的中國，佛教的制度及僧尼的地位，大概就是如此地確定下來。

### 第三節 州立的官寺和內道場

唐高祖於建國之初武德元年（西元六一八年），迎僧侶及道士各六十九人於太極殿，設無遮大會，命以七日間的行道功德，追薦為其開國而捐軀的亡者。太宗也為揚其國威而陣亡的將士們，於七處主要的戰場各建一寺，並勅群臣為各寺立碑，顯彰武勳。唐太宗貞觀二年（西元六二八年）於長安諸寺，設齋會七晝夜，行道懺悔，以祈念戰死者的冥福。是年五月，於先帝高祖的忌辰，在長安章敬寺，設齋行香，此後即定為永式，制定為國忌法會。七月，詔令京城及天下諸州的僧道，為國民祈福，並祈百穀成熟，轉經行道七日七夜，至此，便以每年的正月及七月，成為例行的軍中行事。貞觀三年正月，下詔長安的沙門，於每月二十七日，轉讀《仁王經》，以祈念唐室的安泰與資福國家。這些由於皇帝的勅命而作的臨時建齋法會，以及月例法會和年中行事的齋供，均係由國家支給。以佛教界看來，對於唐朝的國家而言，這是佛寺的使命，也是僧尼的法務。不過，擔當類此的任務者，不僅限於長安一地的佛寺及僧尼，而是普及於天下諸州佛教界中的事。

再說道教，傳說其開祖老子（李耳），因與唐室同姓的特別關係，故常見以道教在先，佛教在後而予繁盛。其實，若據社會上的勢力而言，道教依然不及佛教。但是，在唐代對於宗教方面的政令之中，乃至法令的條文，總是把佛教與道教，僧尼與道士女冠（女道士），僧道及寺觀，一併處理。

唐高宗於乾封元年（西元六六六年）正月，勅令天下諸州，各建寺觀一所，各度僧道七人，以居各寺觀。則天武后於天授元年（西元六九〇年），命以長安及洛陽兩京為首，天下諸州各置大雲經寺一所，在禁內設內道場以迎名僧。這些大雲經寺的建立，是為祈念其武周革命的成功。不久，復興唐室的中宗，於天下諸州置寺觀各一所，名為中興寺及中興觀。然其中興寺者，即為大雲寺之改名，中興觀則係新的建築。但到後來又被更名為龍興寺觀。

盛唐的玄宗，於開元二十六年（西元七三八年），勅令天下諸州，於龍興寺觀之外，各再新創開元寺觀一所。因此，當時的天下諸州，國立的佛寺龍興寺、開元寺，國立的道觀龍興觀、開元觀，四所並存。若依翌年（西元七三九年）之勅，則於每年上中下的三

元節，和玄宗聖節之千秋節，天下各開元寺觀，設置祝聖道場，僧道們舉行為祝聖壽無窮以及國運安泰而作的祈念法會，又於先帝的國忌，在各州的龍興寺觀，設置行道散花的國忌道場，作為追薦先帝的宗教儀式。制定地方官僚，於每年的聖節以及國忌之日，停止政務而去參列法會儀式。

天下諸州國立的開元寺觀及龍興寺觀，不僅作為聖節與國忌日的國家道場，同時更作為各地方的道佛二教的信仰中心，將受自中央的宗教文化，普及於各地方，而且對其管下的寺觀及僧道的宗教行政上，佔有統括性的重要地位。

唐玄宗天寶五年（西元七四六年），不空三藏再度入長安，歷仕於玄宗、肅宗、代宗的三朝，於禁內設置內道場，作為新佛教的活躍中心，以密教的修法禳災致福。肅宗之世，內道場的供奉僧達數百人，朝夕修持的念誦之聲，聞及大內。代宗之際的內道場，亦供奉大德百餘人，居止、念誦、轉往行道；盛行佛誕會、盂蘭盆會；每年的聖節，則召名僧至禁內，施內齋。像這樣的僧侶出入於禁內的榮譽，其儀禮之隆重，亦凌乎王公之上。雖然，唐室的內道場及內齋的施設，有時期也會中止，但此卻為唐室皇帝自己信仰佛教時許多場合的通例。

唐朝的佛教，是以禁內的內道場、兩京的諸大寺、天下諸州的開元寺及龍興寺，作為各層的中心，由中央以迄各地方，納入統一的國家行政組織，以推行造寺度僧和佛教儀禮。根據這些施設，唐朝對於宗教的期望及其使命之達成而言，可謂唐代佛教所賦的國家性格，是非常強烈的。

## 第四節 僧尼的簿籍以及度牒和戒牒

唐朝建國開始，對於佛教便採取反對隋之外護政策態度。由於太史令傅奕，為謀富國利民，上奏政策二十一條，減省寺塔僧尼，故於唐高祖武德九年（西元六二六年），命令沙汰佛道二教。長安

殘留佛寺三所、道觀兩所；地方諸州，殘留寺觀各一所，以精勤於練行的僧道居之，此外所有寺觀一律廢止，僧道則命之還俗。此乃繼續北魏北周之後，破佛的嚴厲政策，然至太宗即位，此令即行中止。可是由此沙汰僧道以整肅釋道二教的詔令，使得唐初的兩教教徒，痛定思痛，採取了自誠自肅的態度，其結果，竟成了幸運的開端，奠下了發展的基礎。

唐太宗慨歎天下優秀僧道人數的減少，故命以二千人為限度，藉以選度僧道的人才。同時禁止私度僧，用以杜絕偽濫僧的橫行。唐太宗貞觀九年（西元六三五年）命天下諸州，排除姦惡僧尼，代之以人才出家。此時，唐朝之對僧道，便確立了戶籍和公度的宗教政策。唐朝政府之對國民，建立起正確的戶籍，基於均田制，建立租庸調與府兵制，安定國庫財政和治安的維持，並且企及軍備的加強。沿著此一方針，對於佛道二教的行政，也就制定了寺觀的定數，以防造寺起塔之風的高揚。根據簿籍之法，登錄的公度僧道，給予特別恩典，加以身分的保護，同時加強對於私度偽濫僧的取締。

佛道二教的宗教行政，自隋以至唐初，乃係隸屬於政府的鴻臚寺之下的崇玄署。後來幾經變遷，至玄宗的開元以下，便屬管於鴻臚寺與尚書省的祠部；僧道的戶籍，三年一校正，被保管於鴻臚寺與祠部，這是唐朝宗教行政的總管理。有關僧道榮譽之推舉等事項的組織機構，便是鴻臚寺，尚書省的祠部，則為發令機構。

六朝以來，由於國家政治力的脆弱，故有私度僧的流行和偽濫僧的橫行，這是歷代為政者們頗感頭痛的事。到了唐代，便以法令予以防止。首先由師主推薦出志願出家的人。中宗之際，建立試經度僧的制度，以試驗來考選出家的人才。嚴格實施僧道的簿籍之後，統計天下的佛寺與僧道的數字，以及每年死亡與還俗者的人數，以判明公度僧道必要數字的多寡。試驗及第者，國家許其剃頭，公度的出家者，必須隨身攜帶得度的身分證明，那便是由尚書省的祠部頒發的度牒，名為祠部牒。它的作用，宛如頒給官吏的委任狀（唐代名為告身）。持有度牒的出家人，可受到終身免除稅賦，專念於修道生活，並且保障其身分的恩典。持有度牒的沙彌，

尚須於成人之後，從戒壇受具足戒，進入大僧階層，由戒壇場所發給戒牒。以戒牒和國家的度牒之兩種文書，證明公度的出家身分。唐代制定公度的出家者，必須攜帶這兩種文書，以便嚴密取締私度的偽濫僧，並且防止兩者之混淆，這是唐代確立公度制的原因。

## 第五節 僧尼的管理制度

看了唐代的律令格式的具備，便知那是完成法典體系的時代。佛教，持有印度傳來的律藏，以其戒律作為教團的自治和經營的規範。但是，中國佛教的社會發展，不僅對內有師弟、弟子、兄弟等的相互關係，尚有對外方面的社會國家的種種問題之處置，因而產生了超出於古來戒律範圍的東西，作為中央集權的國家，也就有其多少要在法制上加以規定的必要。依據《故唐律疏議》卷六的名例、卷一二的戶婚、卷一九的盜賊律，對於僧道之犯罪者，有依俗法推勘之判例。再看日本的太寶律令、僧尼令二十七條，一向被認為是依據被牧於唐永徽律令的道僧格而來。至於唐所謂之道僧格，近幾年的研究，可以追溯到貞觀律令的制定為止，唯其條文散佚不詳。唐朝國家對於佛道二教的諸問題，採取以俗法推勘的方式，亦以處理犯罪的僧道，這些基本的條目，可知已規定在道僧格之中。因此，依以戒律組成的佛教教團，在自治權方面，已感受到極大的侵害。但在掌握著廣大領土的唐朝，在其世界性的專制君主的國家政治的體制之下，應加以注目者，乃是對佛道二教的宗教行政之組織化。

唐朝，嚴禁新佛寺的建造，嚴守佛寺定數制的方針。隋代的佛寺，是以寺監統理眾僧，唐朝的佛寺則定出了稱為三綱之制的上座、寺主、都維那的職稱，由眾僧之中推舉產生之後，國家予以任命。

然在唐初之際，中央及地方的僧官制，尚在不振作的狀態之下，故於唐高祖武德初年（西元六一八年），起用十大德，來管理僧尼，這是從國家行政之急切整頓中產生的。到了唐中期，便漸漸

地完成僧錄制度。唐憲宗時，任命端甫為左街僧錄，靈邃為右街僧錄，也就是在京城長安的佛教界，設立分為左右兩街的僧錄，以統理首都內的佛寺及僧尼。在這之前，唐都長安，盛行造寺起塔的功德事業，受命經辦這種事業的長官，稱為修功德使。代宗之時，第一任的內外功德使，是李元琮與李憲誠，他們兩人，都是不空三藏的在俗弟子。以一位統率首都長安禁衛軍的李元琮為京城寺觀功德使；又以另一位在宮廷享有權勢的宦官李憲誠為內功德使，以唐都長安作中心，指揮推展寺觀的修理營造，以及盛大的佛教法會儀禮的舉辦。這便是不空三藏宣說的禳災招福的國家佛教。然到德宗掌政之初，諸政為之一新之際，對於這種以掌軍務之人擔任功德使，而與唐室統理釋教的性質全然相違的事，一時曾被廢止，但在不久之後，又形復活。這樣的功德使權力很大，乃至掌握鴻臚寺的僧道人事的推舉權，然此權勢的發揮，竟未考慮到唐室的衰微，繼續進行著造寺起塔以修功德的事業，此也正是引起武宗會昌破佛運動的遠因。

對於中央稱為僧錄的僧官，另有地方的十道，名為僧統的僧官，又有各州被呼為僧正的僧官，住於開元寺等的各州官寺，統理轄內的佛寺及僧尼。一到唐代中期之後，由中央而到地方的僧官制度，已經完備，但其權限，全被俗官的形勢所奪。縱係鴻臚寺之所管，亦因功德使的出現而權限轉移。不過，開元之後的有唐一代，以尚書省之下的祠部，作為統理佛道二教的中央官署者，乃是通例。

## 第六節 僧尼的社會活動

中國僧尼自六朝開始，即以方外的身分，住在佛寺過出家的生活，但和一般的社會，並非全無關聯。在唐代的官寺以及一般佛寺，舉行佛誕、佛成道、佛涅槃、盂蘭盆等法會，還有其他如聖節和國忌之佛事，由於作為年中例行之事的佛教儀禮，朝野人士之參詣這種盛儀的行香風氣，非常之盛。尤其六朝以來就流行了無遮大會，乃是不分道俗及貧富而平等設齋的施食法會。唐中宗、唐代宗

之時，嘗設大規模的無遮大齋於長安福安門外及化度寺內。到了唐中期以後，參集佛寺所行的年中行事的法會者，流風已普及廣大的一般大眾，為此而有將《維摩經》、《法華經》、《淨土》等經典內容，用平易的譬喻和有趣的因緣表達出來，那便是「俗講」的產生。擔任這種民眾教化的僧人，稱為化俗法師，或呼為俗講師。文淑，便是敬宗與文宗時，最最傑出的化俗法師。這從發現於敦煌千佛洞許多變文與變相，可以注目到當時的佛教，在思想和信仰方面，已普及一般的民眾階層。

命令天下諸州建立大雲經寺的則天武后，也命令設立悲田院以收容孤兒及孤老；設立養病院以對疾病者施予醫藥的治療。凡需經費，均由官府支給，管理和經營，則由佛寺的僧尼擔當。在長安及洛陽，政府設置的悲田坊和養病坊，雖由僧尼負責，卻是由佛寺產生的獨立機構。這種救濟事業，繼續經營到武宗的會昌法難，對於佛寺的悲田和養病的施設，也未被廢止，兩京的養病坊，許有土地十頃，諸州則依收容人數的多寡而許有土地五頃、三頃、二頃不等，用以支給此一事業的繼續經營。可是，僧尼們並不僅從事於這種國家所辦的救濟事業，尚有洪昉禪師，以行乞所得的淨財，在陝州龍光寺，建立收容數百位病人的養病坊，使之度其療養的生活。

唐代的佛寺，有以寺庫內所保有的無盡藏，經營碾磑、車坊、店鋪等事業者，此以長安化度寺的無盡藏院最有名，這是隋代的信行禪師，於所創三階教的教義而設置的。本來，這是經營寺院門庭的一種手段，增進寺院的財源，以備不時之災害和堂塔之修理；因以剩餘物資貸出所得利潤，輾轉生息，故謂之無盡。若逢凶年的窮困之人，便給予無利息借貸，有時必要，則以賑給方式放出，因而成了全然的社會救濟事業。此一事業，到了唐代，同樣受到歡迎，則天武后曾將無盡藏院移至東都洛陽的大福光寺。可是，利用它的，並不限於長安及洛陽的市民，它顯著的活動，遠自燕、涼、蜀、趙等各地，亦有向其求取借貸的事件。然在過於盛大之後，弊端亦隨之產生，故於玄宗斷禁三階教之先，便將無盡藏封鎖起來。無盡藏也非三階教的獨佔事業，天下佛事，也設有類似性質的寺庫經營；到了宋代，將之稱為長生庫。這與日本江戶時代推行於寺院中的無盡講以及賴母子講等的淵源是相通的。



另外，唐代的僧尼，為一般居民所設的治水事業、橋樑之架設、義井、義船和宿舍等的社會事業，也盡了力。例如擔任徐、泗、濠之三州僧正的泗州開元寺的臨壇大德明遠（西元七六五—八三四年），因其憂慮淮水及泗水的氾濫，居民被災者太多，遂策動郡守蘇遇等人，種植松、楠、檜等樹苗一萬株，以防水災造成的苦難。又有道遇，於唐武宗會昌四年（西元八四四年）策畫開鑿洛陽龍門潭的八節灘，以利洛水的水上運輸。傾心於淨土信仰的潤州曇融，緣於彌陀以四十八願度脫生死苦海的眾生，而在天下三十餘州，架設橋樑達四十八座。蒲州的明渡，也因彌陀的本願，是將凡夫渡至淨土的船舶，所以親自做了黃河的渡守，以過其度人的生涯。由於山西五臺山是文殊菩薩的道場，來自各地參拜巡禮者極多，為應這些人的休憩和宿泊之需，設立了好多名為普通院的處所。此在日本慈覺大師圓仁所寫《入唐求法巡禮行記》中，記載著有關他去五臺山沿途所見普通院的狀況。這與印度阿育王所設的福德舍，和日本行基及最澄所設的布施舍，性質相同。

佛教，於政治力所不及的，一般社會的孤獨者、貧窮者、疾病者，做著種種的社會救濟事業。從對生命的尊重，到愛護生物的放生，對刑滿出獄者的保護，凶年饑饉時的衣食賑給，以及義井、義船、義橋的設施，乃至推展到植樹與免費休憩宿泊所等各種社會福祉的工作。用這些佛教的社會設施，表露了佛陀的悲田與福田思想，發揚偉大的慈悲精神。

## 第七節 會昌法難

雖然，連帶著佛寺的造立與僧尼出家盛行，發達了造像、寫經、佛具工藝等的佛教文化，但自唐朝中期開始，也產生了許多弊端。隨著佛教的繁榮，國家的佛教行事，華麗起來，徒使國庫的負擔增加。佛寺領有廣大的莊園，免除徭役，僧尼人數增多，又使國庫的收入減少，造成財政的貧乏。佛教與國家的利害相背，故有知識分子站在國家財政的立場，看到佛教的繁榮，深感有對教團加以

整肅的必要。當時的道士趙歸真，導引唐武宗信仰道教，又有宰相李德裕的關係，遂斷然地推行了廢佛壞法的運動。

從唐武宗會昌二年（西元八四二年）起，著手整肅全國的佛教教團，僧尼中有犯罪行為者以及不守戒行者，悉令還俗。當時，禁止咒術和妖術，禁止僧尼保有私人財產，有則沒入國庫。長安一地，還俗者即達三千四百五十九人。廢佛法令的嚴酷，與年俱增，至會昌四年，命令破卻所有小規模的佛堂，招提、蘭若等的無額寺院，原住之僧尼，一律還俗。尤其到了會昌五年，規定長安及洛陽，各留四寺及三十僧人，天下各州，僅各留一寺，依其州之大小而分三等，大州留僧二十人，中州十人，小州五人。此外的佛寺，全部毀廢，僧尼悉數還俗。由此廢佛政策的實行，被毀佛寺四千六百所；招提、蘭若等小規模的佛堂草庵，達四萬餘所；僧尼還俗者，二十六萬五百人，沒收了寺田莊園數千萬頃；佛寺所用奴婢十五萬人，也與還俗僧同被編入兩稅戶。金銀銅鐵的佛像佛具，均被改鑄為貨幣及農具；佛寺的建造物，也悉數改為公共設施的事業場所。

日本的慈覺大師圓仁，當時正在帝都長安留學，遭遇到了這一曠古未有的會昌法難之慘狀，故在他的《入唐求法巡禮行記》第四卷，載有詳細的記錄。但在會昌六年，也就是斷然推行嚴酷的毀釋運動的第二年（西元八四六年）三月，因武宗之崩，繼承帝位的宣宗，又復興了佛教。不過，晚唐的佛教，已不再是昔日的面貌，隋唐教學佛教的傳統以及作為其遺產的經論章疏，散佚了，傳承其教學系統的人才也絕跡了，終於和唐朝的命運一樣，漸漸地走上了衰微之路。

## 第八章 唐代的佛教（二）——末法 佛教與戒律

## 第一節 正像末法的三時思想

在印度的佛教界，對於正法滅盡的憂慮，是出現在熏迦王朝（西元前一八七一七五年）以後，那是由於來自西方的異民族侵入，國內混亂，並對佛教時加迫害之故。是佛教徒看到了當時的現實景象而發出的悲切聲。到漸漸迎向成文記錄時代的經典中為止，便以正法與像法，或以正法與末法的詞語，敘述關於年代的今昔形態的對比。隨著經典譯出，引起了中國有心者的注目，從對比的思想，予時間的配例，成了正法、像法、末法三時的思想。這是產生於北魏破佛至北周破佛事件的發生之際，是由於第六世紀華北地方的時代風潮而起。

對於正像末三時的年時配當，也有異說，自六朝迄隋唐的佛教界，通行正法時五百年，像法時一千年，末法時一萬年之說，日本接受之後，在其鎌倉時代，卻用正法千年之說，因此，關於末法時的到來，兩國之間相差了五百年。行於六朝佛教界的佛滅年代，是周穆王五十三年壬申歲（西元前九四九年）法上之說。依據此說的時間，正法與像法終了，便進入末法時；佛滅一千五百年，在南朝是梁元帝承聖元年，在北朝是北齊文宣帝天保三年（西元五五二年）。在這西元第六世紀中葉，正是距離北魏太武帝第一回法難後的一個世紀，佛教之復興，也與帝都由平城遷至洛陽而日漸達於極度地繁榮，但在教界之內外，卻出現弊風。當時新傳譯的經典中，所說澆季末法的世相，被見於現實環境，因而有人生起末法已來到的痛感。最早是北齊的慧思，在他〈立誓願文〉中，述及此事。不久，又有北周武帝起而造成了第二回法難，在華北全境，施展了廢佛毀釋的獨斷政策，如實證明佛說的末法時到來，以致形成這種悲痛的時代思潮。這是風靡於隋代迄至唐初期間佛教界的東西。

看清現實，批判從來的弊風，並為適應末法時代及其大眾，提倡新的佛教，便是末法佛教的運動。這有縱行於華北地方，經太行山脈而及於東西之地，不久之後，出入於帝都長安的三階教和淨土教。關於相州法藏寺的信行禪師之三階教，已如前述。

在此，我們要介紹出於太行山脈之西，山西太原盆地，并州石壁山玄中寺道綽禪師淨土教之發展。

## 第二節 淨土教的興起

隨著佛教的傳來，好多宣說彌陀本願及其淨土的經典，也被譯成了漢文，因之萌芽往生西方極樂世界的信仰，從西元五世紀前後開始，阿彌陀佛的造像也盛行了起來。

在日本，當鎌倉時代淨土宗勃興之際，對於中國的淨土教，曾有分作廬山慧遠、光明善導、慈愍慧日的三流教義特色，予以敘述者。但在中國佛教界，也未必不立此淨土的三派吧。不過，趙宋以後的中國，淨土教融合於諸宗之中而稱為蓮宗，以東晉廬山慧遠為其始祖，其第二祖，則立唐長安光明寺善導，為中國淨土教的傳燈。然由日本佛教的立場看來，唐善導的傳統，是師承於道綽，道綽又係源於北魏的曇鸞。淨土信仰，由北魏傳至唐代，因道綽與善導而大成。

## 第三節 道綽和善導的淨土教

道綽（西元五六二—六四五年）是山西太原盆地的并州汶水人，乃係研究《涅槃經》的權威學者，後住石壁山玄中寺，得親見其開山曇鸞的碑文及著作，由此機緣而使他熱心地進入淨土信仰。那是隋煬帝大業五年（西元六〇九年），道綽四十九歲之時。從此深入了淨土信仰之後，講說觀經，前後達二百遍，每日稱名念阿彌陀佛七萬遍，成了一位極其熱忱的念佛法門的實踐者。他著的《安樂集》二卷，便是接受北魏曇鸞的教學，為了末法時之到來及其時代的大眾，所說的專修念佛之道。他在其中，採取了《觀無量壽經》為其立場，承受了龍樹所說的難易二道和曇鸞的自力他力之說，將佛陀的一代聖教，分作了聖道和淨土二門的教相判釋。以自力，修

難行道，在此土優入聖階者，名為聖道門；仗佛願之他力，修易行道的念佛行，往生淨土者，名為淨土門。其結論則謂此一淨土門，對於過了正像二時，也就是在佛滅千五百年後的末法時代的社會大眾，乃是最為適應的唯一無二的教法。在實踐行儀的種種行業方面，他認定稱念彌陀一佛之名號，勸請專修念佛之行。他是發展了曇鸞的教學，並將其實踐的行儀普及化、民眾化了。因此，道綽對民眾的教化，盡了最大的努力，常用木槌子作成念珠懇勸地方上的道俗男女念佛；對文盲之農民婦女，則教他們以數小豆來專修念佛，這種方法，稱為小豆念佛。這是為了適應時機，以弘通其專修念佛的法門。由此而使太原、晉陽、汶水之山西盆地，凡在七歲以上的老少男女，都會唱念彌陀佛號。

依據殘存於玄中寺的金石文得悉，道綽的德望，聞及於唐太宗，當太宗行幸北京太原之時，嘗受皇帝之殊遇。他在唐太宗貞觀十九年（西元六四五年）以八十四歲之高齡往生，他的教學，則有其弟子善導的繼續而傳進帝都長安。

善導（西元六一三—六八一年）出身於山東臨淄，遍歷諸方，因見西方極樂的淨土變相而入淨土信仰。他於貞觀年中，參訪并州道綽禪師，成為其弟子，盡受其專修念佛之法門。在終南山寂靜之境的悟真寺，專修念佛，後至唐都長安光明寺和實際寺，為帝都的朝野道俗，弘揚專修念佛之教。他的著作，總稱五部九卷，以《觀無量壽經疏》（玄義分、序分義、定善義、散善義之四帖疏）四卷為首，此外是《法事讚》二卷，《往生禮讚》、《觀念法門》、《般舟讚》各一卷。《觀無量壽經》的研究和講說之風，在隋唐的佛教界頗為流行。天臺智顗、嘉祥吉藏、淨影慧遠等諸名德，均各以其自己的立場和宗旨，研究觀經而著成義疏。就西方極樂淨土而言，有的判作凡聖同居土，或則判作化身化土；對於念佛的行業，也有觀相念佛與實相念佛之分，並不認為，愚惡凡夫僅靠口頭唱念佛名，即能往生淨土。此時的善導，便對諸師的主張，加以批判，制成了作為楷定古今的一部《觀無量壽經疏》，以西方淨土為真實的報土，稱念佛名是往生報土的方法，明白地傳承了曇鸞和道綽所立的淨土教之本旨，主張於末法時代的今日，為與時機相應的法門。該書中所述的讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚歎之五正行，以及

二河白道的譬喻，都很有名。五部九卷之中，除了義疏，另外的具疏則為基於前述淨土教學之理論，對於日常時和特別時的行儀作法，所作的規定。日常行事的《方時禮讚》，是以韻文的偈頌為中心，加上敬白文，善巧地注入了聲樂的方式所成的淨土讚歌。善導一面在長安佈教，一面又書寫了《阿彌陀經》十萬卷，廣作流佈；故也著有作為讀誦作法的《法事讚》二卷。又造了淨土變相三百餘鋪，用以莊嚴佛寺的壁面；那是描繪阿彌陀佛在西方的極樂淨土，以無數聖眾為對象的說法圖景。同時藉此淨土變相的圖畫，向文盲的婦女孩子們，鼓吹發起願生淨土之信心。由此而使善導的名聲，譽滿帝都，則天武后以脂粉錢，在東部龍門的奉先寺，造立大石佛，也命善導擔負其檢校的重任。他於唐高宗永隆二年（西元六八一年）六十九歲往生，門下有懷感、懷惲、淨業等人，傳承淨土教旨，努力宣揚。

## 第四節 慈愍·法照·少康

在唐代，出現了好多位宣揚淨土教義的高僧，比善導略早的迦才，整理道綽的《安樂集》，繼續淨土教義的系統，著了《淨土論》。善導的弟子懷感，寫了一部《釋淨土群疑論》，以解答當時被提示於佛教界之有關淨土的諸問題。

慧日（西元六八〇—七四八年）因遇到自印度歸國的義淨三藏，立志願入竺求法，於唐武后長安二年（西元七〇二年）渡南海至印度，歷訪諸國名僧以求佛法，在北天竺，祈請於觀世音像，授之以淨土法門，於唐玄宗開元七年（西元七一九年）回國。以其攜自印度的佛陀真容及梵夾，進表玄宗皇帝，受賜慈愍三藏之號。入竺求法，前後達十八年，歸國後撰著《往生淨土集》（慈悲集），專心弘揚淨土信仰。他在其中所說的教義，與道綽及善導，有著很大的距離，他對佛的言教，所有一切行儀作法，不予價值的判斷，認為一切均係往生淨土的行業，不必加以取捨。在當時的佛教界，淨土信仰正已流佈於諸宗諸派僧尼的日常生活中，慈愍三藏慧日的諸行往生之教說，既為適應當時以念佛來融合諸宗的時代風潮，同時也

為這種風氣，提供教學上的根據。這正是自晚唐五代而展開於宋元明世的，中國近世淨土教的特色。此一流源，便是慧日的《往生淨土集》。此在日本，便是所謂慈愍流的念佛法門。

法照（西元？—八二一年）為受南岳承遠之教，入山西省的五臺山，建有竹林寺。於南岳彌陀臺般舟道場，著《淨土五會念佛略法事儀讚本》，開創其五會念佛法門。他受《無量壽經》所說：

「清風發時，出五音聲，微妙宮商，自然相和」的暗示，依五音之曲調，順著緩急次第，唱念阿彌陀佛名號。第一會平聲，緩唱南無阿彌陀佛；第二會平上聲，亦緩念；第三會非緩非急；第四會漸急；第五會轉急，唯唱阿彌陀佛四字。法照由五臺山以迄太原及長安，廣弘其五會念佛法，深受世人之感銘。就是日本的所謂山念佛，也是因慈覺大師圓仁，從五臺山的竹林寺，傳到日本比叡山而來。

少康（西元？—八〇五年）於唐德宗貞元之初，至洛陽白馬寺，見殿內的經籍放光，探之，乃得善導的〈西方化導文〉，因詣長安的善導影堂，得善導的靈告，遂成為願生西方的熱心者。分奉善導的舍利，於浙江的睦州，建立淨土道場，從事於民眾教化。法照與少康因其弘揚淨土，和其佈教的態度，頗似長安善導的化風，故被並呼為後善導。少康著有《往生西方淨土瑞應刪傳》一卷，列敘願生淨土者的往生傳記，此乃有名的近世往生傳記類編集之發端。把隋唐時代，以華北為中心而流行的淨土教信仰，移植到江南，五代以後的江南，成了開發淨土教興隆的基礎者，不能忘了少康的事蹟。

## 第五節 律學的勃興

佛教，自古重視戒、定、慧三學。出家者以學習戒律為修習定學的基礎，先經禪定的學習，始能進入慧學，所以，戒、定、慧三學，乃為修學佛道的歷程。然在中國，先有對於漢譯佛典研究的慧學，由慧學而得到戒、定二學，於是三學分立，就其個別的專門，

而形成了宗派。故在中國，要強調知行並重和解行一致，以誠遍行三學。但在印度的佛教，以佛制的戒律為權威的根本，一面求其齊備，同時依之發展成為教團的歷史。到了部派佛教時代，遂有個別齊備律藏的傳持，而出現的薩婆多（有部）、曇無德（法藏部）、彌沙塞（化地部）、僧祇（大眾部），以及迦葉遺（飲光部）等有力的部派教團。在中國社會中的佛教，開始有教團的活動者，大約在西元五世紀之初；為應教團的需求，始有《十誦律》、《四分律》、《五分律》、《僧祇律》等部派的律藏，譯成了漢文。然此與其說將印度的部派傳播過來，毋寧說是為當時的中國佛教，面臨著教團的形成及其經營的問題，提供了參考資料。此也正是中國有律學之始，因對各派的律藏研究之時，絲毫不受傳統立場的制約，取捨抉擇，完全自由。

在六朝之際的華北地方，採《僧祇律》；江南則用《十誦律》；受戒時也有依據《四分律》的，此後的佛寺生活，乃依以《十誦律》和《僧祇律》。北魏時代，五臺山法聰的法系之下，出有道覆、慧光、道雲、智首，起而研究四分律藏的流風，迄今依然壓抑著僧祇律學的發展。尤其光統律師慧光（西元四六八一五三七年）的努力，使得《四分律》比起其他律藏之在內容和理解上，更為容易，因此，到了唐初，即有南出、相部、東塔之三部，成了四分律學上鼎足之勢。當時，恰巧是在唐朝整備中央集權的國家體制之際，以其對於佛教政策之開展和密切的關係，遂使《四分律》遍及中國佛教的全體，確保了戒律的地位。

## 第六節 《四分律》的三派

相州（河南省）日光寺的法礪（西元五六九—六三五年），出於光統律師慧光門下之道憚的法系，比道宣大二十七歲。他著有《四分律疏》及《羯磨疏》，立其一家之言；因其住地而得派名，稱為相部宗。他的門下有滿意和懷素。滿意的弟子定賓，著有《四分律疏飾宗義記》，法孫曇一，造有《四分律疏發正意記》。懷系即是東塔之創祖。



道宣（西元五九六一六六七年）是江南丹徒（江蘇省）人，早歲出長安，就光統律師的法孫智首，受具足戒，習其律學。學德增高後，移住終南山的豐德寺，長安的西明寺竣工後，即被勅任為該寺上座。他為盡力於律學的振興，著有《四分律行事鈔》、《四分律羯磨疏》、《四分律戒本疏》，稱為律宗三大部；再加上他的《拾遺毘尼義鈔》及《比丘尼鈔》，合稱為律之五大部，以之而集律宗之大成，被尊稱為南山律師，呼其律學的系統為南山宗。晚年於終南山的淨業寺，設置戒壇，並著《關中創立淨業戒壇圖經》。此一中國人出家受戒的道場和他的四分律學，直到後世，均為中國僧尼的受戒規範。道宣寂於唐高宗乾封二年（西元六六七年），世壽七十二歲，但他並不僅對律學有大貢獻，以他高深的學識，也曾列席於玄奘的新譯道場，協助譯業。他整理古來的經錄，著成《大唐內典錄》；又為對抗與唐初以下的王室結合而得勢的道教，以宣揚佛陀的正法，著了《古今佛道論衡》和《廣弘明集》，成了從來護教關係史料的集大成者；又繼梁僧祐及慧皎於佛教史籍，編纂了《釋迦方志》、《釋氏略譜》、《三寶感通錄》、《續高僧傳》等書。他因提供了這些經錄、史傳、資料集等有關佛教史研究的貴重文獻，而被仰為偉大的佛教史家。也因以此，在中國佛教史上，古來的律學諸師，對於僧傳、經錄、資料集等史籍的著作者頗多；即於平素的佛教生活，著重行解一致的精神，因具有強烈的稽古照今的歷史意識。

道宣的門弟子中，人才很多，周秀、大慈、文綱、融濟，以及新羅智仁，出而廣弘南山律宗，對其一派之學，普及於天下。由於文綱門下弘景及道岸的活躍，使中唐以後的南山宗，也繁榮到了江南；接受了弘景之教鑑真（西元六八七一七六三年），更將南山的四分律宗，遠遠地傳到日本，在彼邦建立戒壇，弘佈登壇受戒的律制。

東塔宗的創祖懷素（西元六二四—六九七年），本為相部宗祖法礪的門下，比南山宗的道宣小二十九歲。他初隨玄奘學習，後因師事法礪，研究了《四分律》，發覺法礪的律疏有未善者，遂著《四分律開宗記》，樹立了他的新說。因此，稱法礪疏為舊疏，懷素疏為新疏。因他居於長安崇福寺的東塔，他的學派便被呼為東塔

宗。對於新疏，又有定賓出作《破迷執記》，予以破斥，維護相部宗的法礪之說；由此，就新舊兩疏，產生律學的論爭。門人法慎，接受新疏，守其立場，然其法系，次第不明。唐代宗於大曆十三年（西元七七八年），召集四分律宗的三派學匠，著作《僉定四分律疏》十卷，以企達成四分律宗的統一，終究仍未見到三派意見的一致，其中根本原因，是在對於戒體論的見解，三派所持不同。

義淨（西元六三五一七一三年）於唐高宗咸亨二年（西元六七一一年），當他三十七歲時，由南海汎航至印度，曾在那爛陀寺，留學十年，於證聖元年（西元六九五年）回國時，帶回根本說一切有部的律藏等許多梵本。他在南海，著了《大唐西域求法高僧傳》及《南海寄歸內法傳》，託回國的船隻，寄回唐朝；當他本人回國後，又將新的有部律藏《根本說一切有部毘奈耶》全部譯出。對於五世紀時，弗若多羅和卑摩羅叉傳譯的，舊的有部之《十誦律》，義淨新譯的有部律藏，乃為同一部派傳持發展而成的貴重文獻。但是，雖竭義淨三藏畢生的努力於新律藏的傳譯，也未能為唐代的佛教界，帶來律學的革新。此乃由於在唐代國家的制度上，公度的沙彌於成年時，登戒壇，稟受具足戒，也即是作為中國佛教界的公式戒律，四分律宗，已站到了確定不動的地位。

## 第九章 唐代的佛教（三）——華嚴宗與禪宗

華嚴宗，與天臺宗相峙，同被作為用來理解中國佛教教義思想的通路。此兩者，都是超越印度的佛教哲學，而自成為中國人獨有的思想體系。天臺宗以天臺山為中心，華嚴宗以五臺山為中心而展開，其教義，係因生活於中國人傳統思惟的環境中，他們的信仰，便受了深切的影響。結果，尤其華嚴宗，對於宋學的成立以及禪宗思想的形成，擔任了很大的先驅使命。

## 第一節 華嚴宗的開創

對於江南的天臺宗，依《法華經》來統攝佛的一代教義而言，北方則有承受佛教的傳統，依《華嚴經》來統轄佛的一代時教者，便是華嚴宗的開創人，唐賢首大師法藏。對《華嚴經》的研究，為時很早，自東晉佛陀跋陀羅（覺賢，西元三五九—四二九年），譯出六十卷《華嚴經》以來，即有人研究了。又有以《華嚴經》中之一部《十地經》為主，北方地論宗的研究，也促成華嚴思想的發展，以北齊的慧光為首，研究的人才輩出。由於他們顯著地加強理性的性格，思想的學派色彩也隨著濃厚，終於見到了華嚴宗的成立。

華嚴宗在中國的傳統，一般的說法有五祖相傳。

初祖杜順（西元五五七—六四〇年），出身於長安地方，與天臺大師同時，長於禪觀。因他不滿當時的學風，便將他自己體證到《華嚴經》的玄旨，著成《五教止觀》，以示其悟入法界的觀門；更著《法界觀門》，將《華嚴經》的思想，歸納整理為三觀。他是一位新教學的創說者，也是一位實踐的宗教家，德行極高，深受唐太宗之信任。

二祖智儼（西元六〇二—六六八年），隨從杜順出家，學諸經論，特別在至相寺智正門下，學了《華嚴經》，在唐高宗的外護下，致力於《華嚴經》及《攝大乘論》的研究，撰有《華嚴經搜玄記》、《華嚴經孔目章》、《華嚴經五十要問答》等書，為杜順的觀門加上了理論，定為華嚴宗的綱格，築成華嚴宗之成立的基礎。

## 第二節 法藏·澄觀·宗密

第三祖法藏（西元六四三—七一二年），生於長安，為究華嚴蘊奧，以在俗之身，入智儼之門。後來出家，住太原寺接受則天武后的皈依；剃髮之時，他已二十八歲。依勅於太原寺講《華嚴

經》，深得武后的嘉賞，賜號賢首大師。他嘗參與實叉難陀的《華嚴經》譯場，從事譯業，因之直接受勅於洛陽的佛授記寺以及宮中的長生殿，講新譯的《華嚴經》。在武后的外護下，華嚴宗便益發隆盛起來。他講《華嚴經》達三十餘遍，著書極多，有《探玄記》、《五教章》、《起信論義記》、《華嚴經傳記》等凡三十餘部六十多卷。以此而大成了華嚴宗，竟能對抗盛於當時的法相宗，確立了他的一乘教義。他在唐中宗先天元年（西元七一二年）七十歲，寂於長安大薦福寺。法藏寂後，雖有異端者出，中絕華嚴宗的正統宗義，但是，又有華嚴宗的四祖，清涼大師澄觀，使之復歸於正流。

澄觀（西元七三八—八三九年）生於法藏寂後的二十七年，從諸學匠，深究一切佛教之學；在錢塘（浙江省杭州）天竺寺法詵座下，學了華嚴宗義。他的時代，正當荊溪湛然，復興天臺之世，亦為禪宗漸趨隆盛之際，故在他的思想上，也受了當時環境所影響，企及禪教一致，以及與天臺融會，已顯出那時的中國佛教，有了諸宗融會的傾向。

五祖宗密（西元七八〇—八四一年），除了繼澄觀的法脈，高揚華嚴教學之外，亦詳於禪，著有《禪源諸詮集都序》，主倡教禪一致，他為唐末以迄宋朝後的佛教風氣，奠定了基礎。他尚著有《原人論》，係以佛教的立場，概要性地對於儒道二教所作的泛論；他的《孟蘭盆經疏》，說明了佛教和中國的祖先崇拜及孝道之間的調和與差別。另有《新華嚴合經論》、《圓覺經大疏》、《四分律疏》等共三十餘部。寂於唐武宗會昌元年（西元八四一年）六十二歲；在他寂後轉眼之間，便是會昌法難，繼之而來的，是唐末及五代的戰亂，中國佛教的發展，也就一蹶不振了。

### 第三節 華嚴之教判

法藏對釋尊的一代時教，依其說法的形式和內容，定出深淺，與天臺宗的五時八教對峙，判釋為五教十宗，將《華嚴經》置於教

義上的最高權威。其所謂五教，杜順是就實踐的觀法上，分出小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教。法藏則以之附上教義的表現，所作教的分類；至於十宗，是從理上所主張的十種分類。這是法藏教學的特色。五教十宗的教判，從其歷史的背景而言，此乃引用了地論宗慧光的頓、漸、圓的三種教判，和因緣、假名、誑相、常的四宗教判之系統，加以發展而成，唯如澄觀所說：「後後深於前前」。

五教者：

- (一) 小乘教：是為小乘人而說四諦十二因緣等法的《阿含經》等。
- (二) 大乘始教：是指說明萬有皆無實體、皆空的《般若經》，以及說明依緣起而有諸法存在的本體和現象之差別的《解深密經》等。
- (三) 大乘終教：是指說明萬法皆有本來不變的真如，但依外緣而現有染淨之相的《大乘起信論》等。
- (四) 頓教：是指說明直示悟入的《維摩經》等，後世的禪宗，與此相當。
- (五) 圓教：是指但說一乘的完全之教，即是《華嚴經》與《法華經》等，但此又分同教一乘與別教一乘。超越諸教而說無盡佛法的《華嚴經》，便是獨一無二的別教一乘之圓教。

再說十宗：

- (一) 我法俱有宗：主張主觀和客觀之同為實體者。
- (二) 法有我無宗：主張客觀的實體是有，主觀的我是無者。

- (三) 法無去來宗：事物，僅有現在的實體，沒有過去與未來的實體。
- (四) 現通假實宗：在佛教的表現，雖有物和心，卻沒有五蘊以外的實體，是假的存在。
- (五) 俗妄真實宗：世俗的事物是假，只有佛教的真理是實。
- (六) 諸法但名宗：所有的事象存在，唯是假名，沒有實體。
- (七) 一切皆空宗：說所有事象的存在，原本是空。
- (八) 真德不空宗：說所有事象存在的本性，便是真如。
- (九) 相想俱絕宗：真理，乃是超越了主觀與客觀的，不可說的，不可思議的東西。
- (一〇) 圓明具德宗：說所有事象的存在，互不相妨，以有重重無盡的關係，一切功德，悉皆具足。

這些，便是以五教開出來的內容。

華嚴宗的法界觀，分為四種：

- (一) 事法界：是指差別的現象界。
- (二) 理法界：謂宇宙的事事物物，皆為真如理體。
- (三) 理事無礙法界：謂現象界與本體界的關係，是一體不二的。
- (四) 事事無礙法界：謂現象界是互相作用、互相關聯、互相緣起，一多無盡、不可思議的關係。

再說作為華嚴教學的特色之可舉者，便是法界緣起。現象的差別界，悉具法性之體，故謂為法界，這個法界的成立，若舉其一，便繫於宇宙的一切，一切即含於這一個之內。就這樣，法界的一與一切，互為主從的關係，即被呼為法界緣起。

## 第四節 禪宗

禪，是禪那（jhāna）的略稱，譯為靜慮，是以靜止的心作思惟，是一種宗教的實踐行為。禪宗，即因以禪為主而得名。禪之傳來，為時很古，後漢桓帝建和二年（西元一四八年），因有安世高從西北印度來到洛陽，便譯出宣說坐禪方法的《禪行法想經》、

《大安般守意經》、《陰持入經》等，傳來了小乘的禪法。由於那些禪經的內容，揭用了小乘的法數名目，故亦被稱為禪數之學；根據《高僧傳》所載的當時，基於這些禪經而修行的人很多。到後秦之際，鳩摩羅什，譯出了《坐禪三昧經》；東晉之世，北印度出身的佛陀跋陀羅（覺賢），在廬山譯出了《達摩多羅經》，因其門弟子的努力而萌芽了大乘的禪。其次，北魏的孝文帝（西元四七一—四九九年），從印度厚禮迎取了佛陀禪師，在洛陽之東，為建嵩山少林寺居之，受業弟子，常數百人，及至菩提達摩

（Bodhidharma）來華，便為中國的祖師禪，開了基業。

菩提達摩（西元？—五三五年），有說是南天竺國大婆羅門國王的第三子，又有說是波斯國人。至於達摩傳，有異說亦有潤色之筆，無能確定。他於西元四七八年以前，來到宋境的南越，歷涉諸國，從事遊化，迄北魏佛教隆盛之時，渡江北上，進入嵩山少林寺，因其面壁達九年之久，人們呼之為壁觀婆羅門。達摩以壁觀教人，他說心不用安，止諸外緣，內心不喘，心如牆壁，以之便可入道。被認為是達摩所著作的，即是二入四行的思想；理入與行入，稱為二入。但以理入為主，謂一切眾生，皆與佛同，以清淨之心，藉觀壁坐禪，即得信悟；行入是依實踐體得理入之理，故說了報冤行、隨緣行、無所求行、稱法行之四行。

嗣達摩之法而成禪宗二祖的，是慧可（西元四八七—五九三年），本係深究儒學的人，在他四十一歲時，遇到達摩，師事四、五年，授其禪法之後，乃從之參學，達五年之久。慧可於雪中斷臂的傳說，雖很有名，但非史實，唯於慧可得髓之說，正是說明慧可求法精神之真切的故事化。慧可於達摩寂後，化導僧俗於黃河附近，名聲頗高。出至鄴都，乃逢北周破佛之時，他以九十餘歲的高齡之身，為護經像，隱於靠近揚子江的舒州皖公山中。依照傳記，慧可是傳通《楞伽經》的人，他及他的弟子們，盛行四卷本《楞伽經》的講說。所以，慧可透徹了達摩的二入四行，依據《楞伽經》，主張萬法為一心所現；二見的對立，無非出於自心所現的妄想。比起達摩，他表現得更為積極了。

慧可之法傳給了三祖僧璨（西元？—六〇六年）。他於北周破佛之際，與慧可同入舒州的皖公山，後來辭往司空山而常住於山中。僧璨與慧可一樣，同為《楞伽經》的傳承者，但在其所著的〈信心銘〉中，另含有華嚴的思想。據說，自達摩以迄僧璨的禪者，一處不再宿，也沒有與弟子們共住的事。

嗣僧璨之法的四祖道信（西元五八〇—六五一年），師事僧璨十多年，後來出家，歷吉州和九江，於廬山大林寺，止住十年，又移住蘄州黃梅縣的破頭山達三十餘年，與其會下五百人，住定辦道，精進不懈。這樣集體住定的生活，為禪思想和修行的觀法上，帶來了很大的變化。也就是說，對此五百人共同的集團生活，僅靠在家信徒的布施是不夠的，而且也沒有來自政府的補給，那是不能不向自然採取自給自足的方式了。為此，他們一面從事耕作與雜務，一面精勤於佛道的追求，到達把禪解釋成為體驗的和精神的，並以此作為修行觀法的程度。這一立場，已不是限於出家人的禪，乃是開放成了契機於一般的，並在廣大人群的日常生活上推展開來的，這是值得注目的事。又因集團生活的經營，保持全體的秩序，一切行事必須條理井然，此亦為形成禪院生活之規範，開出了先河。至於道信的禪，他重視坐禪觀心，以五門或稱五方便，為其思想的綱格，以其中的「守一不移」，作為禪的要諦。



由於嗣道信之法的五祖弘忍（西元六〇一—六七四年），及其門下的活躍，此一禪風，便從揚子江一帶，向諸方弘開，逐漸趨於隆盛。弘忍著有《最上乘論》一卷、敦煌出土《蘄州忍大師修心要論》一卷。依照此書所說，弘忍主張守心為入道要門，亦為涅槃之根本；他是說了守本真心的坐禪觀心之法門。道信及弘忍等的禪風，當時被稱為東山法門，或稱為東山宗，可見已形成了禪的門戶之風。

弘忍門下，出有神秀（西元六〇六？—七〇六年）及惠能（西元六三八—七一三年），形成了一般所說的北宗禪及南宗禪的兩大流派，即所謂南頓與北漸。神秀在他五十歲師事弘忍以前，已是一位精通儒釋道三教，並曾經過了六年修行之學者，故被推為弘忍門下七百人中的上座。嘗受則天武后抬舉，優遇以國師之位。他著有《觀心論》一卷，主張只有觀心一法，為佛道之最要，可知他是真的傳承了道信及弘忍等坐禪觀心的思想。從傳下北宗禪思想的《大乘五方便》一卷中，也可以明確地見到頓悟的性格，北宗禪雖以贊成漸悟的主張為通說，但也不是沒有其他想法的存在。

禪宗的六祖惠能，幼少失父，以砍柴進城出售，孝養母親，據說，有一天，於城中聽到一位客人誦《金剛經》而無師自悟。但他在此之前，已親近過《金剛經》、《維摩經》、《楞伽經》、《觀無量壽經》、《法華經》、《涅槃經》、《菩薩戒》等經，他的機緣早已成熟的。至於他和五祖初見面的問答。提到佛性的事，那是一種故事而已。依據後來南宗禪系統下的傳說，弘忍為了要在七百位門弟子中，找出付法的人，而命用偈表示各人的悟境，發現惠能的境地，高於神秀。便將法及衣，授給了惠能，承認他是禪宗的第六祖。惠能的思想，古來是以《六祖壇經》為考察的中心，近來則由於發現了敦煌出土的資料和《六祖壇經》的異本，知道壇經的內容為後世附加和改竄之處很多。因此，作為瞭解其思想的資料，有人說除了大梵寺的說法 and 道誠之三科三十六對法之外，便沒有了；又有人說即使敦煌出土的資料，也未必全是惠能的東西。不過，惠能的禪，後來成了中國禪的主流這樁事，是宜加以大大注意的事。

惠能門下，出有青原行思（西元？—七四〇年），因有其弟子石頭希遷（西元七〇〇—七九〇年）和南嶽懷讓（西元六七七—七四四年）等的活躍，為中國禪帶來極大的發展。

神會（西元六六八—七六〇年）住於洛陽的荷澤寺，大弘禪法，當時北宗禪的勢力很強，使得神會成為重要人物也幾乎有點問題，因此，神會為了阻止北宗禪的流行，便對北宗禪展開了猛烈的排擠。批判北宗禪的師承是傍法門、是漸法門，主張南宗禪才是正統。此後的北宗禪，因義福、普寂遷化之後，漸漸趨向於衰落，唯有南宗禪一枝獨秀，說起禪宗，也僅限於南宗禪了。

## 第五節 《百丈清規》

南嶽的法孫，百丈懷海（西元七二〇—八一四年），十九歲時受了具足戒後，到廬江（安徽省），在浮槎寺閱讀《大藏經》多年，又師事馬祖道一（西元七〇九—七八八年）二十年而大悟。後來入住百丈山十九年之間，制定了《百丈清規》，作為獨特的禪院生活的規範。於《禪門規式》中，可以見到其大綱。若據於此，不難知道，自初祖達摩以來的禪僧，多依於律院而住，至此，便漸漸地有了屬於禪僧們獨立的道場。禪院不建佛殿，但有法堂，住持隨時上堂陞座以接化大眾。另外設有方丈、僧堂、庫院。僧堂中設有長而連接的床位及櫬架；大眾的席位，依僧臘而定；一切起居，坐禪辦道，均在僧堂之內。他們為了實行自給自足的生活方式，從事作務勞役。清規規定是普請法，全體一律從事勞務，在十主事的監督指導之下，經營禪院。若有人觸犯了生活規範，便用拄杖杖之，集合大眾，燒卻其衣鉢道具之後，由偏門將之遣逐出去。確立了這樣的禪院生活的自治體制，使得禪院的獨立成了可能，乃是佛教史上應該大書特書的事。

# 第十章 唐代的佛教（四）——法相宗與密教

## 第一節 法相宗

法相的起源，乃是發源於印度的瑜伽派，從那以後，便成為佛教學的兩大系統之一。無著（Asanga西元三一〇—三九〇年頃）承彌勒之說，造《攝大乘論》及《顯揚論》等，高揚唯識之奧義；其弟世親（Vasubandhu西元三二〇—四〇〇年頃），撰了《唯識二十頌》及《唯識三十頌》，大成唯識的教理。世親的唯識教學，早在南北朝時代，即傳譯到了中國；在北方，有菩提流支及勒那摩提，在南方，則有真諦，並且產生根據《十地經論》和《攝大乘論》而成立的學派。更有曾在那爛陀寺跟隨戒賢論師（Śīlabhadra、西元五二九—六四五年）學習的中印度人波羅頗迦羅蜜多羅（Prabhāk-aramitra西元五六五—六三三年），於唐太宗貞觀元年（西元六二七年），來到長安，傳譯清辨的《般若燈論釋》以及無著的《大乘莊嚴經論》等。又有去印度留學回來的玄奘，因師事戒賢論師而傳受了無著與世親的唯識及俱舍之學，開了法相宗和俱舍宗的基業。

## 第二節 玄奘三藏

玄奘三藏（西元六〇〇—六六四年）是河南陳留人，童年出家，遊歷各地，學過涅槃、毘曇、攝論、成實、俱舍等學，因鑑於異說無定，便想找到阿毘達磨論和唯識學的原典，加以考究，故於唐太宗貞觀三年（西元六二九年），獨力從長安出發西行。冒著途中的許多危險，沿著新疆省的天山北路，經過西土耳其斯坦及阿富汗尼斯坦，進入印度，最後住於那爛陀寺。當時的那爛陀寺，是大乘佛教的大本營，不用說印度，即使亞洲各地，也有很多的修道者和留

學僧，齊集到該處去，因為主持該處的戒賢論師，是位最傑出的高僧。據說那時的戒賢，已有一百零六歲了。玄奘師事戒賢，學習了瑜伽、顯揚、婆沙、俱舍等諸論，以及護法（Dharmapāla西元五三〇—五六一年）的唯識學，均有極深的造詣。此後，訪問了印度各地的佛陀遺跡，留印先後經歷十七年，於貞觀十九年，回到帝都長安之時，帶回的東西，除了佛教及佛舍利外，有大乘經論、小乘諸派的三藏、因明、外道哲學的原典等計六百五十七部。所以受到朝野人士的熱烈歡迎。記載他當時旅行見聞的《大唐西域記》，非常有名，到了十九世紀，便和他的傳記《大慈恩寺三藏法師傳》，都被譯成了英文與法文。

唐太宗見到玄奘回國，非常高興，迎於長安弘福寺，優遇甚隆，待大慈恩寺竣工，更建翻經院，以玄奘為上座，使之從事於攜回梵本的翻譯。直到高宗麟德元年（西元六六四年）玄奘六十四歲，示寂於玉華宮寺為止的二十年間，和他的許多弟子們，共同譯出的佛典，主要的有《大般若經》六百卷、《瑜伽師地論》百卷、《大毘婆沙論》二百卷、《俱舍論》、《成唯識論》以及《攝大乘論》等，共計譯出經論達七十六部千三百四十七卷，把他學自印度的新的佛教學，介紹了過來。這一翻經的工作，乃是奉了太宗之勅而進行的國家事業，在設備完善的大規模下，使得全國的名僧及顯官，也多參加了譯場；譯經的成果，更為世界文化，放了一大異彩。初在弘福寺，譯出《瑜伽師地論》時，太宗為製〈三藏聖教序〉、皇太子（後之高宗）亦為製〈述聖記〉，其受重視於太宗及高宗的程度，由此可見。

玄奘的譯風，是以其正確的語言學知識，對原典作忠實的逐語翻譯，所以奏請將其所譯，稱為新譯，以前所譯的，稱為舊譯，以利於區別。但是，新舊兩譯，各有長短。

當時的長安，以玄奘為中心的教團，風靡一世，門下數千，其中最有名的是：窺基、圓測、普光、法寶、神泰、靖邁、慧立、玄憬、神昉、宗哲、嘉尚等人。此後，雖沒有研究梵文原典的後繼人才，但以傳承玄奘的唯識學而成為法相宗初祖的窺基作中心，他的門下極盛。又由於玄奘是位偉大的旅行家，他的旅行，激發中國人

的觀念，而產生了《西遊記》的小說故事，被後世當作民族英雄的偶像看待，這也是值得特別提起的事。

### 第三節 窺基

窺基（西元六三二—六八二年）是長安人，追侍其師玄奘，於大慈恩寺等處，譯出了大小乘三藏，並為好多部經論，撰述章疏。與玄奘共同合作，以護法的唯識論為主，參照印度其他的唯識諸家之說，加以糅合，譯出《成唯識論》十卷。這部論書，與《解深密經》和《瑜伽師地論》，同被法相宗視為根本的聖典。此後，窺基著《成唯識論述記》及《樞要》，加以詳細的註釋，弘講於五臺山等各地。但他主要是在長安的大慈恩寺，弘傳玄奘的思想。因其撰著極多，故被譽為百本疏主，其中主要的有《瑜伽師地論略纂》、《對法論疏》、《百法論疏》、《因明大疏》、《金剛經論會釋》、《法華玄贊》、《彌勒上生經疏》、《無垢稱經疏》、《大乘法苑義林章》等。

### 第四節 法相宗的教義

法相宗是根據阿賴耶識緣起的理論，宣揚萬法唯識的教義為宗旨，否定對心外之物的分別執著，以期吾人徹悟到唯識的無分別智為目的。這一唯識教學，是依據六朝時代傳來中國的地論及攝論等學派所說的緣起論，加上玄奘三藏攜歸的印度佛教學之推進而成。此一教學，盛行於長安為中心的盛唐時代，不久，傳到了日本，即成了南都的六宗之一。

### 第五節 俱舍宗

玄奘門下的教學，主要可分作法相及俱舍兩流。普光、法寶、神泰，為奘師譯出的《俱舍論》加以註釋，敷衍其精義，成立了俱舍宗。俱舍宗，在此之先，雖已有真諦的譯本，但未盛行，及奘師的新譯《俱舍論》一出來，即有普光為著《俱舍論記》，法寶及神泰各撰《俱舍論疏》，廣為弘揚之後，俱舍宗的研究風氣，便因之大開。同時，亦因此而將古來小乘的毘曇教學，也被含攝於俱舍宗內。至於俱舍的教學，即是傳承小乘二十部中的說一切有部之教學的《俱舍論》學說。俱舍，是「對法藏」的意思，對法，即是對於佛在諸經中所開示的法，加以考察的意思；即是由各種角度，對佛陀的教法，探討的態度。《俱舍論》是包含了採用這種態度的諸多論書思想的一部論書，所以稱為對法藏。佛陀的教法雖有很多，主要在使眾生轉迷成悟；為此，就不得不使之發起無漏的正智，以去除煩惱的覆藏。要發起無漏的正智，便不得不觀想佛陀的根本教說之四聖諦，以期迎向涅槃的境地。像這樣的立場，似乎《俱舍論》是著眼於佛教哲學的考察者，事實上，卻是徹底的宗教性格的堅持者；不脫離現實，而使眾生轉煩惱成菩提。因而，要詳細說明迷悟的因果。從迷境至悟境，以「破我」為根本的教說。故以〈破我品〉來統括全論。

俱舍宗伴隨著法相宗，在日本的奈良時代，傳到了東瀛，但其教義，在法相宗以外的各宗，也和唯識學同被視為佛教學的基礎。故至今日，不問是那一宗派的學者，均可能研究《俱舍論》。

## 第六節 密教

密教之傳來，早在東晉（西元三一七—四一九年）前期，即有龜茲國的帛尸密多羅，譯出《大灌頂神咒經》，又有自東晉孝武帝太元六年（西元三八一年）至太元二十年（西元三九五年）的十五年間，西域的曇無蘭譯出《時氣病經》、《咒齒經》、《咒目經》、《咒小兒經》、《請雨咒經》、《止雨咒經》、《咒水經》等許多的密教經典。從這些經的名目，可知係為治療齒痛、眼疾，以及求雨等的咒文，亦為總持了諸尊及諸天之神德的咒文，因此而

形成咒術的盛行，也就不難想像了。這種與道教的符咒相通，而被中國人所能理解的咒術，即所謂是雜密，尚不能算作純粹的密教。但其卻為真言陀羅尼和密法之傳播於中國社會，並使密教的信仰，深深地滲透到了人們的心中，亦即是為純粹密教的容受和成長，奠下了基礎。到了唐玄宗時代，由於善無畏（Śubhakarasiṃha）、金剛智（Vajrabodhi）、不空（Amoghavajra）之所謂「開元三大士」的來到中國，使得密教的教理、儀軌、曼荼羅等，完成了組織化及體系化，但仍不能擺脫相當顯著的道教的色彩。

## 第七節 唐代密教的三位大師

善無畏（西元六三七—七三五年），出身於印度摩揭陀國的王族，由於內亂而出家，師事那爛陀寺的達摩鞠多（Dharmagupta）學習密教，承受諸種印契之後，經中亞細亞，於唐玄宗開元四年（西元七一六年）到達長安，受到唐玄宗的歡迎。在宮中修行真言祕密之法，譯有《大日經》七卷，同時，以其口述，由弟子一行（西元六七三—七二七年）編成了《大日經疏》二十卷，此兩書均被真言密宗重視為所依的根本聖典。

金剛智（西元六七—七四一年）是南印度人，也和善無畏一樣，曾在那爛陀寺學習密教，於善無畏來華第四年後的開元八年，從南海到中國，弘通密教於洛陽及長安。在長安的資聖寺，與一行及不空，共同譯出《金剛頂瑜伽中略出念誦經》等許多密教經典的同時，也依之實地修行，顯現了卓越的靈驗，因此受到了王臣上下的虔誠皈依。像這樣由善無畏及金剛智所弘傳的新密教，到其弟子不空三藏，即形大成。

不空（西元七〇五—七七四年）出身於北印度，亦有說是中亞細亞，或說是錫蘭人。於開元三年十歲之時，來到甘肅省的武威郡。開元八年，金剛智來到洛陽，不空便做了他的弟子。金剛智寂後，為求密教經典的梵本，勅許西往天竺，與門人含光及惠辨等，自廣州出發，到了印度，遊歷各處，窮究真言密法，終於唐玄宗天寶五

年（西元七四六年），攜帶了梵本經典千二百卷，回到長安。他譯出的經典極多，以《金剛頂經》為首，達一百一十部，計一百四十三卷。故在中國譯經史上的功績，堪與鳩摩羅什、真諦、玄奘比美，並稱為四大譯經家。不空的功績，範圍很廣，諸如譯經、講論、造寺、造像，無不涉及；尤其在祈禱及咒術方面的卓越表現，超過善無畏與金剛智，所以他也是一位史所罕見的大咒術師。當時中國佛教界之能贏得隆高的榮譽，主要亦是由於他的咒法；他之得到在宮廷握有實權的官吏以及地方軍閥實力者的皈依，原因也在於此。特別在安祿山造反之際，受到對抗安祿山的軍閥巨頭哥舒翰的崇信，為不空三藏帶來領導中央佛教界的契機。又因他住進了自隋代以來即成為執行佛教政策中心的長安大興善寺，以此作為基地，於唐肅宗上元元年（西元七六〇年），在該寺設立灌頂道場，或出入於內道場。唐代宗永泰元年（西元七六五年）朝廷加號大廣智三藏，制授特進試鴻臚卿，他在中央的活動情形，可以想見。此乃配合著他的世界觀之金剛界曼荼羅思想的具體化而來，他基以《金剛頂經》，推展智法界的文殊信仰，以五臺山作為密教的根本道場，強化了和國家權力的結合關係。因此，於唐代宗大曆七年（西元七七二年），使天下寺內，建立文殊師利菩薩院，安置文殊聖像，達成以五臺山為中心的金剛界曼荼羅思想的實現。在重視道教的當時，促成了密教的全盛，其結果，密教在中國，也就不能不帶有與道教的巫祝性格相通的東西。

不空三藏，於代宗大曆九年，七十歲時入寂為止，大約三十年間，領導著長安的佛教界，歷經玄宗、肅宗、代宗三朝的虔誠皈依，臨終之前，代宗為加開府儀同三司，封肅國公；入寂後，皇帝廢朝三日，贈司空，諡號大辯正廣智不空三藏。可見不空於唐朝，是一位多麼重要的人物了。不空的門下，有為五臺山佛教盡力的含光；另一位傑出人才是惠果，也就是日本密教的創祖，弘法大師空海來華留學所遇的師匠。空海在惠果座下傳承了金剛界及胎藏界的兩部祕密壇儀印契；因此，密教傳到日本之後，便在日本開出了真言宗的奇葩。



## 第八節 密教的教義

密教重視曼荼羅，它是法身如來的淨，即是指的自證境界。因此，它亦意味著眾生本有的自性清淨心。這個形而上的曼荼羅世界，為了要用普通的經驗的知識來理解它，故用易於領會的象徵圖繪，把曼荼羅表示出來。曼荼羅，有胎藏界和金剛界兩部，善無畏與一行，主要是傳胎藏界，金剛智與不空，主要是傳金剛界。兩部本來不二，不過是表現出唯一法的表裡關係而已。胎藏界曼荼羅，中央是大日如來，在其東西南北的四方有四佛，更在其外部，配置菩薩四百十四尊；金剛界曼荼羅，劃分九部，成為九會，各會配之以諸尊，計千四百六十一尊。由此而言密教，可說是多神的，從佛教的諸佛及諸尊，以迄教外的諸尊及諸天，均被置於其中；乃至修法用的道具法器，也被包攝其中。這恐怕是從開悟後的境界，觀察眼前的一切事物，全體是絕對的顯現；也就是說，除了大日如來之外，沒有其他的東西吧！

## 第十一章 五代的佛教

由唐宣武節度使朱全忠開始，以禪讓的形式，從哀帝手中奪取唐朝的天下，成立後梁（西元九〇七年），直至後周的世宗死後，由其部將趙匡胤，受恭帝之禪讓，建立起宋朝為止的五十多年之間，中央政府經過後梁、後唐、後晉、後漢、後周之五易，故謂之五代；地方則有吳、南唐、前蜀、後蜀、南漢、楚、吳越、閩、南平、北漢之十國的興亡。

自安祿山作亂之後，繼貴族社會的崩潰，乃為庶民社會的抬頭；由於此一變化，佛教也由以長安洛陽為中心而向各地分散，滲透到民間，特別在武宗的會昌法難之後，這一傾向，尤其顯著。廢棄了學問的佛教之後，代之而起的是，著重於實踐的禪宗，盛行到了各個地方。五代各個王朝中，均由於不數年間，即行交替，也為以洛陽及開封為中心的華北地區，帶來了社會的動盪，故對佛教，

也未見有多大的發展。但在脫離中央政權爭奪關係的十國各地，比較中央政府，卻有著較長期的安定局面，經濟和文化均有良好的表現；且也有好奉佛法的君主，從事於佛教的發展，尤其是吳越、南唐、閩之佛教，可以作為那個時代的代表。

## 第一節 華北的佛教

每次王朝的交替，對於佛教的政策，均隨著新王朝的統治而改變，這在五代之世，完全相同。後梁王朝，將僧尼的簿籍，隸屬於祠部監督之下，並且恢復了因戰亂而被禁止很久的燃燈行事。後唐為便以監督計，合併了沒有名額的小規模寺院；接著又於後唐明宗天成元年（西元九二六年）十月，明宗的誕辰，禁止了許多人依古例上奏請賜師號及紫衣之舉；十一月又禁新建寺院及私度僧尼。特別是在天成二年六月，下達了嚴厲的命令，以求僧風的整肅。在此，不能不注意到流行於當時社會中的佛教儀禮的實際狀況，因為政令所嚴禁的，乃是由於私度出家的僧尼們，僅假佛教之名而行迷信之實，常常舉行男女混雜、夜集朝散、充滿了淫風的所謂法會等的行事。正因如此，繼之而起的後晉，一面整肅佛教，一面則以徹底的儒家思想，作為施政方針。到了後周的世宗，便對於佛教，採取徹底的清理政策。

## 第二節 周世宗廢佛

從天成二年的禁令，可以見到佛教教團的墮落，並且不知反省。為建設清明而新興的國家，英邁的周世宗，便踏襲著太祖削減寺院的政策，於顯德二年（西元九五五年）六月七日，果斷地徹底推行他的整肅令，其內容大致如下：

（一）沒有勅額的寺院，一律廢毀。

- (二) 縣城內若無勅額之寺院者，則於應該廢毀寺院中的最大者，僧尼各保留一所。
- (三) 不許創建寺院及蘭若，違反之僧尼，課以嚴刑，並令還俗。
- (四) 節度使及刺史，亦不得奏請新建寺院和設立戒壇。
- (五) 嚴禁私下剃髮出家。志願出家者，須得父母祖父母之許可，已故者，則應取得同居之伯叔兄長的許可。並予適齡之經典考試：男子十五歲以上，經文百紙諳誦，五百紙讀誦；女子十三歲以上，經文七十紙諳誦，三百紙讀誦。然後始獲許可。
- (六) 必須於國家公認的戒壇受戒，除了兩京、大名府、京兆府、青州府的戒壇，一律無效。
- (七) 合乎剃頭受戒的條件者，由祠部頒給度牒，始可剃頭受戒。
- (八) 父母祖父母健在的男子，若無其他兒孫侍養之者，不許出家。
- (九) 因犯罪而受刑罰的，背棄父母祖父母而逃亡的，以及奴婢、姦人、間諜、逃走中的盜賊等，不得剃頭出家；若有寺院隱藏之者，師主、負責的僧尼，以及鄰房的同住僧，一律逮捕。地方官如不覺察，亦同罪。
- (一〇) 出家人願還俗者，視其才能而予登用為官吏或軍人。其他如捨身、燒臂、燃指等損壞自己身體，不為中國風俗所許的修行方法，也予嚴禁。並且規定，每年製造僧尼籍。

周世宗也參照唐朝的佛教制度，但從這些禁令的條文中，也可窺見流行於當時社會中的佛教，是怎樣的一種狀態。在此，我們必須注意的是，以前的廢佛君主，無不含有宗教偏見的因素，周世宗

的廢佛，卻是純然出之以政治上的見地。結果，廢毀了寺院三萬零三十六座，保留了二千七百座，登錄的合格僧尼，尚達六萬一千人之多。在缺銅的景況下，蒐集了銅質的佛像和鐘磬之類，被改鑄成周通錢。

### 第三節 五代的佛教學

從《宋高僧傳》可以見到，活躍於五代與宋初的僧人，流行著習禪、興福、感通、遺身、聲德等神祕的和儀禮的宗教活動；這種活動，在有與此同樣時代紀年的敦煌文書中，也發現了好多。五代之世，具有代表性的佛教著述，不過是《經論會要》二十卷（失·歸嶼撰）、《新集藏經音義隨函錄》三十卷（存·可洪撰）、《祖堂集》二十卷（存·靜筠二師撰）、《大藏經音疏》五百卷（僅存第三百零七卷·行珙-王+(銘-金)撰）、《釋氏六帖》二十四卷（存·義楚撰）等數部而已。因為政局不定，五代的佛教學，也就難望有何進展了。

### 第四節 吳越和南唐的佛教

建都於杭州的吳越（西元九〇七—九七八年），歷代尊信佛法，尤其是忠懿王錢俶，乃是一位極虔敬的佛教徒，他以天臺德韶及永明延壽為師，並且遠向高麗求取佛典，又仿阿育王的故事，作銅製小寶塔八萬四千，於周世宗廢佛之年（西元九五五年），頒送各地。嘗有皇子出家。其國內造寺度僧之舉，做得很多。由於吳越的政局，前後安定達七十年之久，故使之爵然地建立一大佛教王國。因此，比起處在政情不安定的局面下，並由廢佛而受打擊的北方佛教，江南地方特別繁榮，以禪淨二宗為中心，替中國的近世佛教，打定了成長的基礎。

再說，建都於金陵的南唐（西元九三七—九七五年），也歷三主計三十九年的太平治世，由於李昇、李璟、李煜等三位奉佛君主的次第相繼，據說也帶來了對於刑獄的寬弛。在陸游及馬令所撰的兩部《南唐書》中，均有〈浮屠傳〉的一科，可見佛教在當地的盛況了。李昇將李通玄的《新華嚴經論》四十卷入了《大藏經》，又因受法眼宗初祖清涼文益的教化，給了後世很大的影響。為宋初的譯經事業，作了貢獻的惟淨，乃是李璟的外甥。另有閩地的王審知（忠懿王），尊信雪峯義存等。總之，五代的江南各國，佛教是相當繁榮的。

## 第五節 禪宗的五派分張

中唐以後，佛教各宗，漸漸趨向活潑，唯有禪宗，一枝獨秀。六祖惠能之下，人才濟濟，各各將其禪要，分化各地。其中以南嶽懷讓及青原行思最為優秀，故亦唯此法系，傳世最久。由於南嶽的弟子馬祖道一在江西，青原的弟子石頭希遷在湖南，揚舉其獨特的禪風，而為南宗禪帶來了開拓性的局面。馬祖的弟子，百丈懷海，制定了作為禪院生活規範的《百丈清規》，不是限於大小乘的戒律，而是從全新的立場，確立叢林的規矩，創下了禪院獨立的根基，這已如第九章所述。這是把印度傳來的戒律和中國社會的禮教，作了調和之後，所出現的形態。

在百丈的弟子中，為山靈祐及其門弟子仰山慧寂（西元八一四—八九〇年），成立了為仰宗；黃檗希運的弟子，臨濟義玄，開出了臨濟宗。又有從藥山惟儼（西元七五一—八三四年）的系下，出了洞山良价及其弟子曹山本寂（西元八四〇—九〇〇年），創始了曹洞宗。更有在青原行思系下，出了雲門文偃，開了雲門宗。清涼文益（西元八八五—九五八年），則開了法眼宗。

以上的為仰、臨濟、曹洞、雲門、法眼之五宗，稱為五家；在此五家之內的臨濟宗，教勢最優，到了宋代，又從臨濟宗下，分出了黃龍及楊岐兩派；合稱之為五家七宗。同樣是從六祖惠能的法系

傳承下來，卻分出了這麼多宗派，這是因諸位禪師，各自所稟的個性不同，所以產生了不同的禪風。依照天目高峯（西元一二三八—一二九五年）對於諸家禪風的評語，則為臨濟宗之痛快、為仰之謹嚴、雲門之高古、曹洞之細密、法眼之詳明。又從清涼文益所著的《宗門十規論》中所述看來，正當禪宗的五家，逐漸形成之時，即產生了十弊。德山、臨濟、為仰、曹洞、雲峯、雲門等的弟子們，為了保護自宗及其祖師，相互之間，不究真際，但攻矛盾，從事鬥爭。因此而使宗師們忘卻了佛祖的宗旨，妄用棒喝及圓相，或用歌頌，誑謔於人。可是，一般愚人，竟然信之，並用口來唱其言句，謂為妙解。

## 第六節 臨濟宗及為仰宗

臨濟義玄（西元八六七年寂），是曹州南華（山東省）人，初投黃檗座下，三年之間，行業純一。嘗問黃檗佛法的大意，但卻三問三吃棒。然在此後的數年，終於受到了印可。因此，到了河北，住於鎮州城東南的臨濟院。他盛用禪機，實行棒喝，舉揚了「無事」的宗風。臨濟禪的思想，和黃檗相同，站在生佛不二的立場，以無心為重，無事為宗。接引弟子的方法，則採四喝、四料揀、三句、三玄、三要、四照用、四賓主等。由其弟子慧然編集而成的《臨濟錄》，把臨濟的言行，分作上堂、示眾、勘辨、行錄之四章，將中國祖師禪的特質作了很好的表露。

為山靈祐（西元七七一一八五三年），在其所建的大為山（湖南寧鄉）的同慶寺，住了四十二年，化導了門弟子千人。他著有《為山警策》，在這本書中，他以為處此澆季之世，無常迅速，學佛之人，不可懈怠；宜常反省，善自洞察時代的弊風；切莫誤道，當把握住本來面目。舉起了他的謹嚴綿密的宗風。他所說的道，便是無心而已；若得無心，便證諸法各住其位，而又無不圓通無礙。靈祐的弟子，仰山慧寂，師事為山十五年，遂受印可。此後，常對學人強調，迴向返照與如實修行。他喜利用符號示人，曾有向他請開示者，乃用紙畫一規圓相，以表其禪旨。但因為山及仰山的禪風

謹嚴，不能適應江南的民風，所以他們師資的法脈，在五家之中，衰得最早。

## 第七節 洞山及雲門的宗風

汲取了石頭及藥山之法流的洞山良价（西元八〇七—八六九年），於會昌法難後的大中末葉之際（西元八五九年），在江西的筠州洞山，努力接化，據說在其座下五百至千人中，多為中級以下的官僚。洞山的思想，則可從《寶鏡三昧》、《玄中銘》、《新豐吟》以及其他資料中，得到瞭解。洞山以為佛祖所傳的正統禪法，除了修證自性清淨的一心之外，別無其他；他又以易理的解釋，用正偏五位，說明這個一心。他又貼切著時代的思想而說禪要，所以排斥名利，激勵學人，以宣揚其綿密的家風。他的弟子，曹山本寂，住於江西撫州的曹山，化導徒眾；後來轉往荷玉山，問法者多達千二、三百人。他對洞山的五位說，作了詳細的闡明，壯大了他老師的門風。

雲門宗的文偃（西元八六四—九四九年），係嗣者原系統雪峯義存（西元八二二—九〇八年）的法，他在廣東省的雲門，將睦州道明的峻嚴和雪峯義存的溫密，作了恰到好處的調和，開出了獨特一派的宗風。他的接化手段，在於縱橫無盡的殺活機用，出人意表地運用咦、露、喝等的一語一字，以頓悟的禪風，直下截斷學人心中的葛藤，故稱之為一字關。依照《雲門廣錄》，得知文偃的禪學思想，主張佛法不從高處求，天地間的萬事萬物之中，即可看到真如實際的面貌。因此，策勵學人，必須在日常生活上，將此真俗合一的精神，作具體的表現。他的禪風，由廣東省的韶州一帶開始，終於流佈到了揚子江流域的廬山及湖北一帶。

## 第八節 法眼宗與臨濟宗

由於雪峯義存的弟子，玄沙師備（西元八三五—一九〇八年）和其法系下清涼文益的努力，形成了法眼宗。這是在吳越佛教的隆盛地區，連結了杭州、明州、臺州等浙江重要地方而流行的一個宗派。文益禪師喜愛石頭的禪風，推獎《參同契》並為之作了解，所以他的禪學思想，極富義學的色彩。他所宣揚的，則包括了禪淨融合，以及華嚴的圓融、三界唯心、萬法唯識等的教理思想。正由於此，便失去了禪的真面目。結果，義學氣味的法眼宗，便與謹嚴的為仰宗一樣，接受了早衰的命運。

臨濟宗之內，在義玄的法系之下，出有慈明楚圓，楚圓的弟子，楊岐方會（西元九九六—一〇四九年），開出了楊岐派；同為楚圓的另一位弟子，黃龍慧南（西元一〇〇二—一〇六九年），開出了黃龍派。方會住於楊岐山的普通禪院，善守其枯淡家風。他說，一切諸法，皆是佛法；三世諸佛，在諸人的腳跟下，轉大法輪；百草樹木，均作大師子吼，演說摩訶般若。至於慧南禪師，他嚴於格己而明於接人，他嘗以佛手、驢腳、生緣之三語考問學者，無有能契其旨者，天下叢林，目為三關；有人酬答之後，問其可否，他卻閉目危坐，再問他，他便回說：「已過關者，掉臂徑去，安知有關吏？從吏問可否，此未透關者也。」

## 第十二章 北宋的佛教

### 第一節 復興佛教的政策

歸德軍節度使趙匡胤，受到周之禪而即帝位，建都於開封，便是宋朝的開始，是為宋太祖。他在後周顯德二年（西元九五五年）世宗破佛之後，建立帝國，為了把握民心，於是推行復興佛教的政策。



宋太祖建國之初的建隆元年（西元九六〇年）六月，詔令天下諸路寺院，停止執行後周所頒廢毀無額寺院的勅命；應廢而未破毀的寺院，准許保留，已廢佛寺的佛像佛具等物，命予移置保留。但對新造寺院以及度僧之舉，依舊加以限制，乃是踏襲著後周世宗的整肅政策，多少作了修正而已。

依據太祖之勅，知道宋初的僧道，均被隸屬於功德使，有關出家得度的童子及行人，規定須受經業的試驗，合格者，由尚書省的祠部，發給度牒，始成為僧、尼、道士、女冠。這一制度，始於唐代的僧道簿籍，到了宋代，也將之納於尚書省祠部的管轄，乃至僧道出家得度的權限，均被控制在政府的管理之下。

太祖於建國之年的二月十六日（皇帝誕辰），定為長春節，在首都開封相國寺，宴請百官，宰相范質，上奏祝聖齋疏，慶祝聖恩；詔度童子及行者八千人。此後，太祖也常為了祈雨建齋而行幸相國寺；宋太祖開寶二年（西元九六九年）的長春節，詔天下沙門，殿試經律論義十條，全中者，賜給紫衣。他以試經度僧及殿試的方式，整頓佛教的教團，促使僧尼們力求向上。開寶四年，勅命高品張從信，往益州（四川成都）雕《大藏經》版，又令右街應制沙門文勝，編修了《大藏經隨函索隱》七百六十卷。這些，都是太祖保護佛教的政策；到了高宗，隨著宋朝基業的確立，也見到了此一政策的成果。

## 第二節 宋代的譯經事業

宋高宗於太平興國元年（西元九七六年），詔普度天下童子，凡十七萬人。翌年，使改東京的龍興寺為太平興國寺，立開先殿，以奉太祖的御容，作為先帝香火的大寺。這座開封龍興寺，本在後周世宗廢佛之際，已改為政府的倉庫，至此又被復興起來。

當時，西陲的陝西及甘肅，已歸宋朝的版圖，和西域之間的交通，也打開了。因此，于闐及高昌的沙門，到了宋地。又有滄州沙

門道圓，遠適印度，往返歷十八年，回國時，向皇帝進獻了帶歸的佛舍利，以及貝葉梵經。於是，為了向天竺求法的事業，皇帝下詔，募集了沙門行勤等百五十七人，各賜盤纏後，派遣出國。又致書西域諸國，請求協助求法事業的順利完成。趁此機會，即有西印度的沙門，可智、法見、真理等三人來到中國；接著又有西印度沙門，彌羅等十四人來朝；中印度的法天三藏，譯出了《聖無量壽經七佛讚》，由河中府的梵學沙門法進，執筆綴文，王龜從為之潤文。根據王龜從之上表，宋太宗曉得了這件譯事，法天進宮，太宗賜了他紫衣方袍。法進向太宗進言，請法天三藏進行佛典的翻譯事業，也受到了許可。在此之際，另有天息災及施護兩位三藏來華，著手譯經事業。

因此，太宗詔令中使鄭守均，在東京太平興國寺之西，建立譯經院，院之中央為譯經堂，東廂為潤文堂，西廂為證義堂。太平興國七年六月，譯經院落成，詔外國沙門天息災等諸三藏居之，命其各自譯出帶來的梵本經典一部。此時，由精通梵學的法進、常謹、清治等，負責筆受與綴文，另由參加譯場的俗官，擔任潤文及監護之職。當時的天息災，說出了「譯經儀式」，翻譯事業定為國家的公費。這種由國家主持的譯經事業，自從唐德宗以來，已被中絕了二百年，至此始形恢復。

在這作為宋代國家事業來經營的譯經院中，所譯出的梵典，有天息災的《聖佛母經》、法天的《吉祥持世經》、施護的《如來莊嚴經》各一卷，均編入《大藏經》中，開版流通。此後，在禁中漸次譯出的梵本經典，則於每年的聖節，將這些新譯的佛典，進獻皇帝，一律編入《大藏經》，予以流通。

宋代的譯經事業，自太宗與真宗時代，繼續到仁宗之世。宋真宗大中祥符八年（西元一〇一五年），楊億及惟淨等，作了《大中祥符法寶錄》二十一卷，即是新譯經典的目錄，共續編則有惟淨等於宋仁宗景祐四年（西元一〇三七年）提出的《景祐新修法寶錄》二十一卷。和這相前後的，又有《天竺字源》、《新譯經音義》十七卷等辭書的完成。宋仁宗天聖五年（西元一〇二七年）的《天聖釋教總

錄》三卷，則為包含了唐《開元錄》、《貞元錄》以及宋代新譯大藏經典的欽定《大藏經》總目錄。

宋代譯經院的翻經事業，極具規模，從印度或西域帶著梵本來華的僧人八十位；去印度求取梵本者百三十八人；在譯經道場參與筆受及潤文工作的梵學僧人，達七十九位；新譯出的經典，凡六百卷之多。在此以國庫公費支持下所辦的組織完備的譯業，其梵文原本，大多是密教的經典，也就是印度佛教接近終局之世的東西；有的則為以前已有譯本的重譯、拾遺及補足，故對革新中國佛教而言，幾乎沒有影響。

### 第三節 印經院的事業

從原始佛教到部派佛教時代，佛陀的教說，一直是歷代師弟之間口頭傳承的，當時，也以背誦正法，為傳持正法於後世的重要使命。到了西曆紀元前後，有用文字筆錄而成的成文經典之後，除了鼓勵以古法誦持之外，也強調以新法書寫經典的功德，寫經事業，也就逐漸地盛行起來。這與從古來的造塔而演變為新的造像風氣之功德事業，可謂是同一軌跡的佛教信仰變遷的產物。

佛教初傳中國，是貝葉的梵本，又將之譯成中國的文字，這種漢文經典，自六朝廷續到唐代，均係利用紙張筆墨，書寫成卷，裝幀傳持。漢譯的經律論佛典，在盛唐開元年代，被整頓為欽定的《大藏經》，即有五千零四十八卷，龐大卷帙。要書寫這樣的《大藏經》，不是容易的事，然在隋唐帝室及貴族的保護與支持之下，推進了這項艱難的事業，甚至還採用了紺紙、紫紙，以金泥及銀泥，將經典裝潢起來。

由於寺院及僧尼之增加，佛典的需要量，也隨著上升，故在寫經之外，又將經文，雕成木版，再用木版，印刷出大量的新型態的經典。這一形成，便是由晚唐五代的古式寫經，轉變成新式印經的

過渡時期；它的代表，便是西元十世紀的北宋之際，完成了《大藏經》的出版。

宋太祖於開寶四年（西元九七一年），派遣高品的張從信，往益州（四川成都），雕刻《大藏經》版；因為該地自晚唐而經前蜀、後蜀的時代，是印刷文化的中心地。此一雕版大業，費時十二年，至太宗太平興國八年（西元九八三年），始見完成。其內容為《開元錄》的經律論等，五千餘卷，共計經版十三萬餘塊，可見功業之龐大。此因開版所在的地名而稱為蜀版，又呼為北宋的勅版《大藏經》。這部《大藏經》的版本，於太平興國八年，從益州運到首都的開封府，太宗便在太平興國寺譯經院之西，創立了印經院，開始這部經版的印刷及保存。當時，將印經院與譯經院，總合起來，稱之為傳法院。

日本的留學僧裔然，於太平興國八年十二月，到達開封，謁見宋太宗，報告日本的風土及其傳統文化的情形，當他第二年離京之時，賜了他一份極貴重的禮物，即是在太平興國寺印經院，最新搨印的勅版《大藏經》，計四百八十一函，五千零四十八卷，以及宋朝新譯的經典四十卷，和御製迴向文偈頌等，現在被藏於京都嵯峨清涼寺。裔然另外還從中國帶去了一尊梅檀釋迦像。因為印經院的勅版《大藏經》，是屬於內侍省管理的宋朝王室之功德事業，所以，國內的官立大寺以及名山古剎，當然均為受賜的對象，乃至女真、西夏、日本、高麗、交趾等國，也在國際親善友誼的原則下，分別頒贈；送給日本的一部，便是由裔然帶回去的。

太平興國寺印經院，不僅將蜀地雕成的經版，印刷成為經卷流通，同時也因內侍省的支持，將《貞元錄》的續藏經和宋代新譯的經典，開版印刷。然到神宗熙寧四年（西元一〇七一年），因為國庫窮困，印經院即行廢止。所有的版本，則被移至開封府顯聖寺的壽聖禪院，囑交三位僧人保管。日本的入宋僧人成尋，申請下賜裔然帶回藏經以後所出的新譯經典時，便是到顯聖寺壽聖禪院，根據印版目錄，印了派人送返日本的。

宋朝把勅版《大藏經》傳送到鄰近的佛教關係國家之後，在高麗方面，於顯宗之世（西元一〇一〇—一〇三一年），在契丹族的遼國，於興宗之世（西元一〇三一—一〇五二年），也分別出版《大藏經》，便是所謂高麗版的初雕，以及契丹版的《大藏經》。在國外，雖有這麼早的藏經開版；在國內，則因勅版藏經具有權威性，所以，民間的開版，未曾出現。至於福州東禪等覺院的崇寧萬大藏，開元禪寺毘盧藏，均係在宋朝廢止印經院之後，移置經版到民間，即於北宋末葉之際，先後開版流通的。東京開封府聖壽禪院，後因靖康之亂而被毀於兵火，《大藏經》的雕版，則被金軍奪走，結果，此一勅版，也和北宋王朝的命運相同。

進入南宋時代之後，在湖州的思溪以及平江府的磧砂地方，也出版了《大藏經》。思溪藏，分有《圓覺禪院大藏經目錄》和《法寶資福禪寺大藏經目錄》兩種，故也像福州版一樣，有二藏併存的現象；不過，湖州圓覺禪院，乃係安吉州法寶資福禪寺的改名，所以，後者只是將前者的雕版，作了追加增補而已。前者稱為前思溪藏，改名後的便名之為後思溪藏。再說平江府磧砂延聖禪院《大藏經》的出版，乃因鑑於湖州圓覺禪院的印經活動，不如理想，故將前思溪藏，加以覆刊，但其大功未成，南宋已亡，到了元朝，始見完成。至於法寶資福寺後思溪藏，遭遇了元軍的兵災，故於南宋滅亡的同時，毀之於火；但是，元朝白雲宗的南山普寧寺《大藏經》，便是後思溪藏的覆刻。

在此，要附帶說明的，北宋的勅版《大藏經》，以及依照它覆刻的高麗版等，均為每行十四字的卷子本；在江南，於北宋之末，在福州開版的兩種《大藏經》，前後兩種思溪版，還有磧砂版，都是每行十七字的折帖本。江南的私版《大藏經》，由北宋至南宋，繼續著印經的活動，不用說是流通於國內，並且傳播到了外國，由於宋日之間的貿易往返，也將印好的藏經，舶載到了日本，至今尚有日本的名山古剎，保有著這些傳世的珍品。

在中國佛教界，雖然早在唐代即有了欽定《大藏經》的成立，然於《大藏經》傳播方式，到了宋代，便由人工書寫進化到木版的

印刷，普及了佛教的文化，對於近世佛教而言，此乃是一大殊勝的貢獻。

## 第四節 戒壇的設立與受戒制度

宋朝承受唐及五代的律令制度，又作了更詳細的整理。對於僧道的戶籍，每三年造一次全帳，每年製一回刺帳。這種簿籍，不限於得度的僧尼，而是一種把出家之後剃髮以前的童行，也登錄在內的制度。所謂全帳，是對各寺院個別所屬的僧尼及童行，將其法名、年齡、依止那位師父出家、得度、受戒的年代，作詳細的記載；刺帳則明細地記述每年度的異動狀況，以及報告每年度的僧尼和童行的人數。

在宋朝時代，出家入寺做童行，由童行得度剃髮為沙彌，再由沙彌成人之後，受具足戒而成為大僧的一切階級，皆須依照國家規定的律令制度，根據關於釋道的令、格、式手續而進行。尚書省祠部所發的度牒數字，是根據全帳及刺帳而得的僧尼統計數字來確定，州縣准許童行得度的人數，乃依地方僧尼人數的比率而定，有時雖有例外，但也不過百分之一罷了。

宋代的得度方式，分作試經、特恩、進納的三種。一般是採用後周世宗時的試驗方法，以決定得度的資格，至於免除試驗的特恩，以及用金錢購取空名度牒的進納方式，算是極少數的例外。依據宋太宗雍熙三年（西元九八六年）的詔令看來，此後的童行剃髮得度而許登錄於籍帳者，須能讀經三百紙，並且精熟其所業之後，祠部始給與度牒，准許登錄。在各地方試經及第之後，由地方官報請尚書祠部，頒下度牒，受了度牒之後，方許剃髮為沙彌，成為登錄於籍帳的一員。

至於宋代的戒壇，先有右街副僧錄，廣化大師真紹，見於東京太平興國寺的復興，發願在該寺設立戒壇，徵募了善款，依照南山律師道宣的《關中創立戒壇圖經》，建造石戒壇；宋真宗於祥符三

年（西元一〇一〇年），為太平興國寺，賜下了奉先甘露戒壇的名額，並命天下諸路，亦設置戒壇。由此，天下成立戒壇，凡七十二所；自中央以迄地方，全面地推行戒壇受戒的制度。

宋之僧尼得度與受戒，均被規定於皇帝的誕生日和聖節舉行。持有祠部度牒得度的沙彌，一到成年，便去辦理志願受戒的手續，於聖節日在各自所屬管內的戒壇求戒，屆時由官吏臨場監察，從三師七證受具足戒，取得大僧的資格。此時，祠部的戒牒，通過本州的地方官署而交受戒的人；戒壇上亦有臨壇大德簽署的六念文書，交付得戒的人。依據這些度牒及六念文書，將僧尼的出家和得度，以至受戒的年代與戒壇的名稱，登錄於全帳和刺帳之中。此外，宋朝的僧尼，尚有紫衣、師號，以及僧官的榮譽事項，乃由都度政府，發給戒牒。

宋真宗於設立戒壇受戒制的同時，令天下僧尼，必須隨身攜帶度牒、戒牒、六念文書，用以證明出家人的身分，並命天下諸州，修改僧道犯罪的法律，加強取締私度之偽濫僧，同時也禁止官憲對僧道故加毀辱。

宋真宗天禧五年（西元一〇二一年），天下的僧數，三十九萬七千六百一十五人；尼數，六萬一千二百四十人。較之於盛唐時代的僧數七萬五千五百二十四人及尼數五萬零五百七十六人，顯著地激增了大約三倍半的總人數。宋代將寺院、僧尼、童行，列入國家管理的制度，自真宗到仁宗，大概已告完成。神宗以後，因國庫空虛，財政困難，便不能確守宋初以來的制度方針，開始發賣空名的度牒以及紫衣和師號；到了南宋，更將僧道分為九等，開始徵收免丁錢或清閑錢，遂為佛教招致了衰微的命運。

## 第五節 佛教史學的發達

宋代以後的中國佛教，是以五代吳越國的首都所在地杭州為中心，所以中國佛教的指導權，是被掌握在江南的佛教界中。這也類

似從古來的長安及洛陽的政治都市為中心，邁向到近世商業都市的獨立；信仰並皈依佛教的分子，逐漸地由首都的王族、顯官、貴族，擴展到地方的豪富，以及工商業者的群眾之間，顯示佛教文化的普及化與大眾化的傾向。

在兩浙地方，可以看到天臺宗和禪宗的活動，及其相互的接觸與種種的關係。由於杭州靈隱寺契嵩，出版《六祖壇經》之後，著了《傳法正統記》、《禪門定祖圖》、《傳法正宗論》，加上《輔教編》，上表進獻，受賜明教大師之號，並許這些禪籍，編入《大藏經》中。但是，由此入藏之舉和出版事業，便在佛教界激起一大論爭的波瀾。那就是天臺宗和禪宗的論爭。先從四明知禮與天童子凝開始，為了達摩門下三人得法的批判，往復論難，達二十回之多。對於契嵩所持禪門傳燈二十八祖之說，射出第一箭的，乃為吳興天臺宗僧子昉；他用天臺宗二十四祖之說，寫作〈祖說〉，批判契嵩；契嵩便作〈解誣〉；子昉又以〈止訛〉加以破析。可是，獨步於晚唐五代的禪宗，由於和復興後的天臺宗之間，抱有越來越強的宗門對峙的意識，便產生了敘述宗門之傳燈的史籍，那便是編纂了通覽佛祖以來古今沿革的佛教通史，因此也就促成了佛教史學的發達。

在以直指人心與見性成佛為旗幟的祖師禪方面，已由和隋唐的義學諸宗相對，主張不立文字與教外別傳的立場轉變過來；自唐而至五代，產生了《歷代法寶記》、《楞伽師資記》、《傳法寶記》、《寶林傳》、《續寶林傳》、《祖堂集》等禪宗的史籍。宋之道原，作《禪宗傳燈錄》，進表皇帝，以勅改名為《景德傳燈錄》，並使入藏頒行。此時，江南的禪宗，已進入開封，創立十方淨因禪院，在將《景德傳燈錄》勅許入藏之中，敘述到以國家帝王的勅命，確立傳燈相承之說的權威性。繼此而來的，則有李遵勗的《天聖廣燈錄》、佛國惟白的《建中靖國續燈錄》、晦翁悟明的《禪宗聯燈錄》，以及正受的《嘉泰普燈錄》等，成立了所謂禪宗五燈錄。自北宋延續到南宋階段的禪宗子孫，編集燈錄之時，均從佛祖以來，佛祖相承的傳燈之上，帶上自己的名字，進表皇帝，受賜御製序文，編入《大藏經》中，用作教外別傳的檢證。



尚有和這些燈錄，站在不同角度的禪宗史籍，便是由禪林僧寶傳，發展成佛教通史。在北宋時代，有達觀曇穎的《五家傳》、慧洪的《禪林僧寶傳》、慶老的《補禪林僧寶傳》、祖琇的《僧寶正續傳》。南宋的龍門祖琇，除了著有《禪林僧寶傳記》之外，尚寫了〈佛運統計〉（佚）和《隆興佛教編年通論》，乃是根據禪家的立場，以新的姿態編纂了佛教的通史。此後的金華德修，作了《釋氏通紀》（佚），括山本覺大成了《歷代編年釋氏通鑑》。不過，依以禪家而作的編年體修史事業，並非終於南宋；到元朝，又有袁峯熙仲的《釋氏資鑑》、華亭念常的《佛祖歷代通載》、覺岸寶洲的《釋氏稽古略》等名著出現而集其大成。

禪家學者，學習北宋司馬光的《資治通鑑》的寫作法，發達編年體的佛教通史。在另一派天臺宗之間，則效法漢朝司馬遷所撰《史記》以來，中國正統史書的體裁，採用了本紀、世家、列傳、志、表等科目，從事於紀傳體修史工作。此有北宋吳興元穎，撰了《天臺宗元錄》（佚），將其宗門的源流以迄末流，正像之統紀以至教藏的目錄，收攬成書。南宋的鎧菴居士吳克己，採用正史紀傳體，分為紀傳、列傳、總論之三科，敘述釋門正統，強調天臺宗門在全佛教界的正統性，然因書尚未成其身已歿，成了未定之稿。此後的鏡菴景遷，採取了元穎的《天臺宗元錄》及吳克己的《釋門正統》，重新增補了九十多人的傳記，作出《天臺宗源錄》。又有良渚宗鑑，抱著鎧菴居士的修史精神，以本紀、世家、列傳、志、載記的五科分類，作為一書的體系，寫成了一部《釋門正統》。集以上天臺宗門史籍之大成者，則為大石志磐的《佛祖統紀》五十四卷。志磐將自佛祖以來天臺宗門的傳統，寫成本紀、世家、列傳；志中則收〈淨土立教志〉及〈諸宗立教志〉；又以〈法運通塞志〉，作為佛教的編年體通史；以〈歷代會要志〉，作為佛教的紀事本末體的史篇。這是一部完全採取新的修史方法，發達和完成於宋代的偉大著作。

北宋以來的禪家和天臺宗門的宗派對立，傳燈的正統意識之爭持，迄於南宋而益形昇華；但亦因此而促成佛教史學的發達。

# 第十三章 南宋的佛教

## 第一節 禪宗的開展

禪宗和義理之學的諸宗，基本上便是站在對待的立場，禪宗依據禪定，以體得教外別傳和不立文字的諸佛心印為其宗旨，那便是「少室六門」的主張。禪宗將佛陀的一代聖教，大別之為教禪二門，以表示其自家的特長。但是，出現於中唐以後禪教一致的思想，到宋代益形顯著；禪與諸宗融合之後，即產生天臺禪、華嚴禪、念佛禪的流行。可是，在以師弟相承，傳授佛祖大法的禪宗，雖和諸宗之間的教學思潮，發生交涉關係，卻不因時代思潮而對佛祖的大法，作變化的發展，這種站在否定時機相應之出發點上的精神，便是禪。

固然有天臺及華嚴的宗徒參禪，也有禪宗之徒學究天臺及華嚴的教學，但卻不會因此而使禪宗的思想，發生變化，只是用這種思想，作為禪的活用；縱然因此而有夾雜性的禪之流行，以及和儒學乃至老莊思想，有了交涉，禪僧的立場，依然不為那些特性所左右。以禪僧而言，教相的優劣，根本不成為問題，更重要的，乃是期盼著一超真入如來地頓悟之法。於是，他們為了佛心之燈的相續，便訴之於舉拳、棒喝、豎指等的禪機，作為啟示以心傳心的，禪之極限的方便手段。

由於唐末五代的動亂，加上遭受幾次徹底的毀釋滅佛的大法難，佛教諸宗的經論章疏，或被兵亂火燒，或被流散失佚，義學的佛教，因之衰微。但在禪宗方面，重視佛心的把握，以自由的態度，處理經論等的教典，所以能夠一枝獨秀；這從會昌法難之後，禪宗趨於鼎盛的事實，即說明了其中的消息。再說，廢佛事件，以長安為首的，北方都市圈中的佛教，影響固然極大；但以吳越為中心的，發展並流行於庶民大眾間的江南佛教，及山嶽佛教圈中，受害的程度，極其輕微。這也為禪宗的隆盛，造成了環境的因素。何

況，依照《百丈清規》的規定，不去接觸王侯貴族，不享有作為寺院經濟基礎的莊園，乃以自給自足的生活體制，來維持禪宗的教團；通過普請及作務的勞動實踐，努力於日常生活的體驗，來體悟並承繼佛祖的大法。

## 第二節 語錄及公案

唐末以下的佛教主流，幾乎是被禪宗獨佔的，到宋代，雖有天臺、華嚴、律等宗門的復興，亦均不及禪宗的隆盛。禪宗分五派，各各揚其獨自的家風，為了接應弟子，給予指導，所作的商榷與問答，便有了公案，或名為語錄，而被傳流至今。禪門之中，並沒有大悟，即須省悟的手段，一般的方式，便是運用觸發佛祖機緣的公案。公案，本為公門官府的案牘，是指沒有模範先例的案件。那是誘導弟子，並且作為一個指針，極為方便的開悟手段，然此已和禪之本來的頓悟直證的旨趣相背。公案的總數，高達一千七百則。在誘導弟子的問題上，徹底是個別性的；但是，一位偉大的祖師，產生公案之後，往往到他去世之後，仍被引用，這就形成公案的固定化。例如雲門文偃的《雲門廣錄》，便可窺知其中的消息。這一傾向，在與文偃同時代法眼文益的《十規論》中，也曾述及。使弟子去看固定化的公案，作為誘導的方法，便是看話之風的形成。將古人的話（古則），用偈頌加以舉揚的，則以汾陽善昭（西元九四七—一一〇二四年）為始，因在當時看話之風，發生了實際上的困難，汾陽便將古人的話百則，加以組織，更是明顯地表示公案的固定化。到了黃龍慧南及楊岐方會之際，盛行製作偈頌以舉揚古則之風，於是，將公案作了新的整理，編成了幾種書籍。在汾陽的時代，禪宗門派，多達十五個，到了楊岐門下白雲守端的弟子，五祖法演（西元？—一一〇四年）的時代，五家的宗風，已經確立，依用的公案，也漸次多了起來，在舉揚公案的方法上，也顯出各家的特色。那就是，從古人的公案之中，選出具有特色的一個，作為徹底參究的對象。比如五祖，他便常用「趙州狗子」的古則。另外，和黃龍及楊岐同時代的雪竇重顯（西元九八〇—一一〇五二年），選了古人的話一百則，加以頌出，便是《頌古百則》；五祖的弟子，圓悟克勤（西

元一〇六三——一三五年），對《雪竇頌古百則》，付以垂示、著語、評唱，編成了《碧巖錄》。這一部書，迄至晚近，仍被叢林重視為學道的指針。

### 第三節 看話禪與默照禪

到了圓悟的弟子，大慧宗杲（西元一〇八九——一六三年）之世，據說，禪徒們因為拘泥於《碧巖錄》的語句推敲，陷入了知解的葛藤，大慧即因之而將此書燒卻。可知，此時的禪門，依用古則的傾向，還是相當明顯。再說圓悟本人，雖然用了許多古則公案，卻亦反對雜用公案，主張徹底參究一則公案，即能達到歸結於一切公案的價值判斷，這是宜加注意的。繫於圓悟之對公案所持的態度，便出現了南宋時代的禪門雙璧，那是臨濟派下的大慧，倡出了看話禪，曹洞派下的宏智（西元一〇九一——一一五七年），倡出了默照禪。這兩種思想的重要根源，便是圓悟的見地。因為，圓悟反對將古人的言句，作話會、作解會、作持釋，從這一點看，他是否定公案的，所以產生了與此思想共通的默照禪；同時，他將古人的言句，當作現成的公案，加以攝取，從這一點看，他是肯定公案的，所以產生了與此思想共通的看話禪。不過，若將大慧與宏智的禪思想，說成為對立的兩派，那也僅是外表的見解，實則，在他們兩者之間，並無任何的固執可求。故當宏智在天童山入寂之際，將其後世，委託育王山的大慧，可知他們兩位，是很親切的道友。大慧批判默照的邪禪及邪師，乃在警告曹洞禪者勿陷於弊病之中，但卻不是否定宏智主張的默照禪。從臨濟與曹洞之不同的觀點來看，與其說大慧否定了什麼，不如考慮著說他是對於正當的禪之擁護者。大慧本著「一了一切了，一悟一切悟」的立場，並不是教弟子們，去看系統性的許多公案，而是在許多公案之中，唯取一則公案，來作徹底的參究。他自始至終，只提示趙州的無字，而說：「便看只箇無字」。透得箇無字，便能透得過其他的一切公案。

宏智所說的默照禪，也不是死一樣的寂默，正如所謂：「默唯至言，照唯普應。」要在默中全面提起佛祖的正令，默中即藏有無

限的內容。被宏智非難的看話禪，乃是指的待悟禪及梯子禪，故他本人，亦非完全沒有依用古人的公案。事實上，他的《頌古百則》與《拈古百則》，已很明確地說明，他是用了公案的人。大慧與宏智，兩者都是立腳於禪的體驗之上的人，說他們有怎樣不同的宗風，大可不必。

## 第四節 宋儒與佛教

以科舉方式，登用人才做官的制度，雖起於隋朝時代，然從六朝以來，貴族門閥的勢力，杜塞了這一條路。隋唐社會，既為這些貴族所獨佔，當時的文化，也就不能不是貴族的文化。中唐之世，藩鎮崛起，晚唐以迄五代，則因地方節度使的軍閥橫行，引起了社會的混亂、莊園的荒廢、王侯貴族的沒落。起於此後的宋朝，便極力壓抑軍閥，建設文治的國家，結果，旺盛了新的官僚政治，伸展了帝王的權限。這是用科舉制度，廣攬天下修治儒家經學的知識分子，登用官吏，委以要職，輔佐皇帝的親政。也因如此，在有宋一代，見到儒學的興隆。但是，宋儒勃興的同時，他們即以唐代的文豪，韓退之的〈原人〉、〈原道〉、〈原性〉三篇文章，作為原動力，站在儒教的立場，對釋道二教，展開排擠運動。例如張橫渠、程明道、程伊川、朱熹等碩學之士，之所以加入了排佛的陣線，也是受〈原道〉的影響。然在儒家正當有著空前活躍機會的背後，契丹、女真、蒙古等北方民族，已侵入了宋朝的北方領土；抑制軍人，高揚文治的宋朝，也就不能不常常在屈辱的外交方式下求生存了。縱然在北方民族的重壓之下，瀰漫著危機意識的儒家學者之中，仍與韓退之的主張，先後呼應，懷著國粹主義的心理，促成了尊儒排佛思想的抬頭。

歐陽修（西元一〇〇七—一〇七二年），是北宋的大政治家，也是一位文豪，他讀了韓退之的文章，起了深深的共鳴，因作《本論》三篇，攻擊佛教，興隆儒學。在他編纂的《新唐書》及《新五代史》中，凡是有關佛教的記事，一律被他刪除，所以他是一位徹底的排佛論者。

明教大師契嵩（西元一〇〇六—一〇七二年），鑑於當時的儒家者，推崇古文，尚慕韓退之的排佛論，竟然形成一時之風，因而自作〈原教〉及〈孝論〉等十餘篇，以明儒釋一貫之道。此後，見了歐陽修的《本論》，又著《輔教編》，力說儒釋二教的一致之點。歐陽修讀了此書，深悔前非，晚年皈依佛教，自號六一居士，誦持《華嚴經》，以迄於終。

宋儒從研究中國古典，便以儒家的精神，作為漢民族國家的政治理想，歐陽修的《新五代史》，及司馬光的《資治通鑑》等史書的編纂，均表露了宋代這一時代精神。同時，由於歷史學的研究和發達，也將歷代王朝的正統性以及君臣的名分，通過歷史的敘述，有了明確的觀念。故當金軍入寇，和靖康之變以後，北宋滅亡，行都遷到臨安，在江南成為南宋之時，仍舊期盼著捲土重來，證明南宋人士的國家意識還是很強。朱子以大義名分論，主張君主的絕對性；而且，宋儒貼切到時事問題，把對經學的研究，以實踐的姿態表現出來。這正是宋儒以國粹主義的立場，對於佛教採取排斥態度的理由之一。然而，當時的佛教性格，已經中國化，已經成了中國人的宗教，並且活動在具有社會性的、相當廣闊的人群之中，於是，那些本來主張排斥的儒者們，後來也轉變過來，通過閱讀及交友的關係，知道了佛教，甚至做了佛教信徒，成為居士。周濂溪，嘗就廬山歸宗寺的佛印和東林寺的常聰，學習佛教；張橫渠，也由常聰之處，接受了佛教的啟示，而與程明道討論性理之說；程明道與程伊川兄弟兩人，或參禪，或研究《華嚴經》及《楞伽經》，雖然對其思想的影響，並不太多；被認為是宋學的大成者朱熹與佛教也有淵源，他私淑大慧宗杲，愛讀《大慧語錄》，他喜愛唐朝為山靈祐的思想。

北宋張商英，為了答辯歐陽修的排佛論，著了《護法論》，主張儒佛道三教的宗旨是一致的，並無矛盾的存在。自北宋至南宋初的宰相李綱，作《三教論》，論述了三教一致的見地；南宋的孝宗皇帝，先向大慧宗杲學佛，退位之後，便對唐代韓退之的〈原道〉，作了《原道論》，為之反駁，提倡了儒佛道三教的調和之說。

總之，宋代的儒者，尊儒排佛，是在感情用事的心緒下，把佛教看作外來的東西，加以排斥；結果，當在認識了彼此的內容和本質之後，即以取長補短的態度，達成了三教調和的論點。元朝的劉謐所寫《三教平心論》，也是沿著這一線索，論述元代的三教關係。

過去，隋唐時代的佛教，對於社會的教化活動，僅限於出家的僧尼，到宋代，一些有學問的居士，便開始熱心於佛教的信仰，介在僧尼及大眾之間，以他們的文筆，為佛教思想的普及化與大眾化，盡了大力。由於北宋真宗的楊億，仁宗及英宗的蘇軾，神宗的楊傑、王安石、文彥博、司馬光等諸大居士的出現，構成了宋代佛教的一大壯觀。正由於居士佛教的隆盛，不唯將佛教推送到一般社會，也給了後世很大的影響。

## 第五節 淨土教與念佛結社

宋代淨土教，並非獨立活動的宗門；當時淨土教學者中有名人物，都是屬於禪、教（天臺及華嚴）、律三宗的名僧。其中，活動最有力的，是天臺宗的僧人。中唐天臺宗，以對三大部的註解，作為教學的中心；趙宋時代的天臺宗，則以研究五小部，為其焦點；開始天臺大師的《觀經疏》之研究，並將此疏的實踐行儀，置於首位，所以宋代天臺宗門，對於淨土教，也極為重視。

慈雲遵式（西元九六〇—一〇三二年），關於淨土教的著述，即有《往生淨土懺願儀》、《往生淨土決疑行願二門》、《西方略傳》（佚）等書。

四明知禮（西元九六〇—一〇二八年），著了《妙宗鈔》，以解釋天臺大師的《觀經疏》。

孤山智圓（西元九七二—一〇二二年），著有《阿彌陀經疏》、《西資鈔》、《觀經疏刊正記》等。

趙宋天臺宗的淨土教，並無山家派及山外派的區別，出於遵式、知禮、智圓系統下的天臺諸師，也都是修持淨土教法，崇信西方彌陀的人物。其中的江擇瑛，寫有《淨土修證義》；宗曉（西元一一五一—一二一四年），類集了有關淨土教的文獻，著成了《樂邦文類》及《樂邦遺稿》，他在書中揭示了往生淨土者的道俗傳記，並且建立了蓮社六祖的相承之說，即是以蓮社始祖慧遠傳為首，繼之則為蓮社繼祖，善導、法照、少康、省常、宗謁的五大法師傳。

至於往生傳的編纂工作，以唐代少康的《淨土瑞應刪傳》為始，到了宋代，隨著淨土教的興盛，每有往生傳的續集問世。首先，北宋的飛山戒珠，著了《淨土往生傳》；侍郎王古，為此再作續集，名為《新修往生傳》；南宋理宗端平三年（西元一二三六年），四明海印，刪修了陸師壽的《往生淨土寶珠集》，著成《淨土往生集》十二卷；大石志磐，吸取了這些資料，即在他寫的《佛祖統紀》五十四卷內，設立了〈淨土立教志〉，在這書中，他受了宗曉的蓮社六祖相承說的影響，建立了蓮社七祖說，七祖列傳的排定次序，則為初祖廬山慧遠、二祖長安善導、三祖南岳承遠、四祖長安法照、五祖新定少康、六祖永明延壽、七祖昭慶省常，以這七祖的傳記為首，接著是蓮社十八賢、百二十三人傳，高僧、比丘尼、雜眾、公卿、士庶、女倫，以迄惡輩、禽魚等一切階層，乃至飛潛眾生的往生傳記，達三卷之多，所以，這也是宋代往生傳的集大成者。

說起律宗弘揚淨土教的人，便不能不以靈芝寺的大智律師元照（西元一〇四八—一一一六年）及其門下為代表。元照在臥病中，讀了天臺的《十疑論》，因而深入淨土信仰，並以「生弘毘尼，死歸安養」為其一生的弘願。他著有《觀無量壽經義疏》及《阿彌陀經義疏》。他的門下，用欽及戒度二師，各自為他的《觀無量壽經義疏》作了一部《白蓮記》，用以讚揚元照之說。由於元照一派的淨土教，是根源於天臺淨土教，故在他的《觀無量壽經義疏》中，宣揚了理觀念佛及事相念佛；但也接受了善導專雜二修之說的影響，故在他的《阿彌陀經義疏》中，勸修別時的持名念佛。他以為，將念佛行業，分作事、理、觀、稱，乃是為應機類的優劣，不可偏



執。因此，元照本身，即是一位抱著融會諸宗的態度，兼修併弘律宗和淨土的人。中國宋代的淨土教，特別是以上幾位的淨土信仰者，由於日本入宋僧人，俊芴來華，也帶回了日本京都的泉涌寺，對於日本的鎌倉佛教，尤其是淨土教學的勃興，貢獻至大。

從禪家的立場，鼓吹淨土信仰的人，應當首推五代之世，吳越國的永明延壽，他著有一部《萬善同歸集》，他接受唐慈愍三藏所寫《淨土慈悲集》的思想，主倡禪淨融合的念禪一致之說。此後，宋代的禪家，宗謁、宗本、法秀、義懷等人，又受永明《萬善同歸集》思想的影響，成為禪淨調和的人；因此，隨著禪宗的繁榮，終其有宋一代，調和禪淨而修念佛禪者，相當的多。

日本的淨土信仰，在鎌倉時代（西元一一九二—一三三三年），從日本的天臺宗下，獨立了淨土宗及淨土真宗，乃是由於在對教學觀點上的廢立及取捨之不同，開出了兩派。但在中國大陸的宋土，淨土教的信仰，卻是流行在禪、教、律三宗的諸師之間，成了諸宗的共同行儀，也由於淨土信仰的關係，將諸宗的差別，作了融合。

宋代淨土教의思想和信仰，從對天臺大師《觀無量壽經疏》的研究，即在兩浙地方形成了集體修持白蓮社的復興運動，僧尼和居士們，乃至庶民大眾，在各地方組織念佛團的社會活動。這樣的風氣，雖在唐代的江南，已有智瑛、神皓、神泰、知玄等實行過，但尚不及宋代之盛。例如杭州昭慶寺的省常，結了淨行社；慈雲遵式，在四明寶雲寺設立淨業會；四明知禮，也在延慶院，於每年二月望日，啟建念佛施戒會，結緣道俗，常有萬人。延慶院念佛結社，設有會首二百一十人，各人再募四十八位社友。應募而來的弟子們，求得一道念佛懺願的曆子以後，按日稱念阿彌陀佛名號，把此所念佛的數目，每天記入曆子之內，到了每年二月十五日，啟建法會之期，攜帶曆子，以及淨財四十八文，至延慶院奉上。若遇社友中有死亡時，由他的會首，將亡者的姓名，向延慶院報告，並由其餘九百九十九人，各唱佛號千聲，到了建會之日，全體社友，再為死亡社友的往生淨土，共同念佛追薦。因社友死亡所遺的缺額，

則以最快的方法，招募補足；這是一個經常結眾一萬人，終身修持念佛，願生西方淨土的淨業團體。

不久之後，四明延慶院，即升格為十方道場，北宋末葉的介然，在其境內的西隅，建立淨土院，以供念佛的行人，作為長期修行的淨土道場。院中寶閣，以丈六的彌陀為本尊，觀音、勢至為脇侍，四周圍以蓮池，面對蓮池，有十六室，各室安置三聖之像，作為長期修懺及禪觀之所，此即所謂是十六觀堂。從北宋至南宋，在兩浙地方，天臺宗寺院十六觀堂，皆為實踐淨土教的道場。這一形式，當日本的俊芿，在宋土留學回去之後，也於京都的泉涌寺境內，造立了十六觀堂。

另有靈照，在華亭超果教院，每年舉行七日間的淨土會，道俗會眾，常達三萬人。道深，在湖南，於每月的二十三日，啟建淨業會，定為常例，每次集會者，道俗萬餘人。

又有在晚年改修淨業的不動居士憑檝，自作西方禮文彌陀懺儀，在他的故鄉，結了淨土繫念會；並且供奉用栴檀製作的，往生彌陀淨土的九品之相；又仿照彌陀本願的數字，印造了《大藏經》及小藏四大部經，各四十八藏，施贈名山古剎。

有齊居士晷定國，經常念佛，讀誦淨土經典，結有西歸社，勸請念佛。宋寧宗嘉泰之初（西元一二〇一年），小江的慧光寺，建立淨土院，於該院的池心，設置石塔，作為鄉民納骨之所。為結眾緣，印贈念佛圖，敦勸念佛，以每月的二及八日，集道俗淨眾於淨土院，誦經念佛，定為常例。

由這些例子，使我們知道了，自北宋迄南宋的中國佛教界，流行著結社念佛的風氣。當時，因有在家知識分子的虔誠信仰，或以文筆，或以財施，協助了結社事業，是以法緣殊勝，動輒上萬人數；故使淨土的信仰，普及到上下各階層的社會大眾之間。可是，這些結社念佛的領導者，當在不得其人之時，便會脫出常軌，而造成社會問題的危險性。洛陽寶雲寺沙門（孔）清覺所創的白雲宗，以及滿州延祥院沙門（茅）子元所倡的白蓮宗，便是最好的例子。初時本為嚴格禁止葷酒肉食的在家佛教集團，其後則犯禁止，舉行

夜集朝散的宗教儀禮，造成了遭受官憲之迫害和彈壓的原因。可是，像這樣的集團，在南宋之後的元代社會中，非常活躍。

## 第十四章 遼金的佛教

### 第一節 遼之帝室與佛教

建立遼國的契丹族，在南北朝之際，乃係據於潢水之南及黃龍之北的一個遊牧民族，元魏之時，開始自號契丹，所屬八部，到了唐時，耶律阿保機，兼併八部，統而為一，於西元九一六年，自稱天皇王，都於東部蒙古的臨潢。這便是契丹帝國，遼王朝的誕生。此後，保持了約二百年的王統。阿保機，便是遼太祖。

遼之領土，包括滿州、蒙古，以及河北、山西之一部（燕雲十六州）。在其領土之內，渤海人及漢人，佔的比率很大。從其建國之初，即崇信佛教，佛教在遼王朝時代，被尊為國教。西元九一二年，首在臨潢建立天雄寺，第二代的太宗，又營造安國寺。太宗信仰觀音，嘗為祈願皇太后的疾病痊癒，舉行齋僧的佛事。佛教因受皇室的皈依，迅速地隆盛起來，從其國力最盛的聖宗時代，經興宗，至道宗，也是遼之佛教的全盛時期。可是，遼朝崇佛行為，並非出發於純粹的宗教信心。因為，當異民族壓迫漢民族，支配著漢民族所居中國之一部或全部之時，在特異的征服王朝的政治情況下，佛教的處境，當然和從來的漢民族的情形不同。

最初，契丹族的固有信仰，是薩滿教，那是一種與民族制度相結合的宗教信仰。當其建國，為了確立中國的專制君主權，便得尋求一種宗教，來打破民族的界限，導入超民族的、普遍性的精神信仰。與此吻合的信仰，唯有佛教。另一方面，在其建國之初的急務之一，是開發契丹內地的文化和經濟，為此而實施了漢人的遷徙，

在許多漢人由漢民族的居住地，遷到契丹之先，已為他們在契丹建立了寺院，並請漢僧居住，用以安撫漢人，藉此收攬民心。再說，在其領土之內的諸民族，主要是為了融合漢人和契丹人之間的矛盾，因此，採用了超民族的佛教信仰，便為遼朝帶來了如期的好結果。因為「佛不僅是中國的宗教」，契丹人和漢人，便在通俗性的佛教關聯下，結合起來。所以，遼朝的崇奉佛教，想其多少帶有照顧遼朝政治局面的用心。

聖宗本人，對於佛教的理解，相當深切，故以國家的活力作背景，推行了以佛教治國的政策。首先，為了追薦供養對宋作戰時，兩國的陣亡將士，經營佛教事業，在各地建立寺塔，幸行諸寺，舉行佛事，一個月中，飯僧萬餘人。由於皇帝首倡風氣，佛教教團也就有了顯著的發展機會，僧尼人數激增，高僧輩出。因此，私度的偽濫僧，亦復不少，故到統和年間（西元九八三—一〇一二年），再次下達禁止私度的命令。

興宗也是皈依佛教的君主，他於重熙七年（西元一〇三八年）受戒，翌年一月，召僧入宮，使論佛法，且因聽《報恩經》的講說而有感悟。他常行幸寺院，屢作飯僧佛事。重熙二十三年，為了紀念開泰寺的銀佛像完成，舉行囚犯的赦免。我們必須注意者，是興宗的崇佛態度，便是他任命僧惠鑑為檢校太尉等的措施，以任命國家的高官，來優遇僧人，僧侶而兼任三公三師等的高階官位者，達二十人之多。因之，為了尊榮富貴而出家的人，也就不少了。

道宗在遼代諸帝中，可說是理解佛教最深，也是護法最力的一位君主，他對佛學，尤其是華嚴教學的認識，著有《大方廣佛華嚴經隨品贊》，另著有《發菩提心戒本》，他也通曉梵語。再從「一歲飯僧三十六萬，一日祝髮三千」的兩句話中，也可看到道宗崇佛的熱忱；不僅飯僧與度僧，同時也造了很多寺塔。現存於滿蒙華北地區，許多建築於遼代的佛塔，皆此一時代的作品。遼之佛塔，大致是八角形的十三層磚塔，塔的各層及各面，雕著佛菩薩像和天人等像，這種雕刻，雖屬中國風俗，但從現存的遼之佛塔，也可看出契丹獨特的風格。道宗一面設置戒壇，一面依循先帝的成例，以高階官位的任命，來優遇僧人。在此皇帝崇佛以及朝廷外護之下的遼

代佛教，出現了兩大事業，那便是進行房山石經的續刻，和《契丹大藏經》的雕造。

## 第二節 補刻房山石經

房山石經，始於隋僧靜琬的經營，唐末五代之際曾經一度中絕，到了遼世，又行復工，便是在上述三帝的支援之下，進行了這項偉業。到道宗清寧三年（西元一〇五七年）為止，刻成了《涅槃經》、《華嚴經》、《般若經》、《寶積經》等四部大經。不過，在帝室出資的事業基礎之後，又有通利大師及其弟子善定，取得民間的援助繼續雕刻，故到金代，此一事業仍在進行之中。

## 第三節 《契丹大藏經》

大概是用和補刻房山石經相當的力量，進行了《契丹大藏經》的出版事業，此一事業，略遲於《宋藏》，圖與《宋藏》對抗，所以任命優秀的漢僧為督導，它的企畫，也和《宋藏》完全不同。將工作視為國家的事業來做，興宗時，完成了大部分，道宗清寧五年（西元一〇五九年），全藏雕完時，計有五百七十九帙五千零四十八卷；此後得到的珍籍祕本，則再加補刻。不過，此所謂《契丹大藏經》，並非用的契丹文字，乃是用的漢字。為了誇耀遼之國威及其文化水準，曾將這套藏經，數番賜送至高麗，《高麗藏》的出版，也是受了它的若干影響。從《重修薄伽梵經記》中，使我們知道，山西大同的大華嚴寺，曾經藏有遼代的《契丹大藏經》，現在僅存有創建於遼代的經藏，《契丹大藏經》則早已散佚了。今日，僅在京都龍谷大學圖書館等所藏的出土於吐魯番的印刷品佛典中，據說含有若干《契丹大藏經》的殘葉。

## 第四節 遼代的佛教學

遼代對於佛教教理研究之風很盛，學問的僧人也多，現存的遼代著作亦不少。就一般而言，當時的佛教思想，是以華嚴為中心，到了道宗，密教興盛起來，也尊崇律學。不過，要說他們是純粹的屬於那一宗派，則又未必，因其頗有融合統一的傾向。再說密教之流行，也是因和契丹民族固有的薩滿信仰相應而作為其發端的。

為了正確地讀誦佛典，作為研究文字音義的書籍，計有希麟的《續一切經音義》，和行均的《龍龕手鑑》。覺苑奉道宗之勅，為唐朝一行的《大日經義釋》作註，寫出了《演密鈔》及《科文》；道殷著有《顯密圓通成佛心要集》；這兩個人，均精通華嚴教學，且將善無畏和一行系的密教，與不空系的密教，作了融合，故在密教史上具有重要的意義。道宗閱藏，極為重視《釋摩訶衍論》，因命志福著《釋摩訶衍論通玄鈔》，守臻及法悟等，也各自為《釋摩訶衍論》作了釋疏。參加了《大藏經》編纂工作的非濁，詳明戒律而寄心淨土，除了纂集《隨願往生集》之外，尚著有《三寶感應要略錄》。

## 第五節 二稅戶

在遼寺院經濟上，不得不加注意的，便是二稅戶的制度。遼對於宗室、貴族、功臣、寺院，賜給民戶，乃是很普通的事。這些民戶，將其應納稅的一半，繳給官庫，另一半則納給各自所屬的貴族或寺院，以此來盡納稅的義務，故名之為二稅戶。有力寺院之得以美輪美奐，便是由於有二稅戶作其經濟後盾的緣故。

## 第六節 佛教信仰的普及

佛教信仰，給予契丹人的精神生活，影響至大。一方面，大大地減少了用很多家畜作犧牲的祀天儀式，同時又在作為契丹發祥地，並受契丹族所深深信仰的木葉山，供白衣觀音，將民族信仰和觀音信仰，結合為一，實則是廣大了觀音信仰。

在民間，以彌陀、觀音、文殊等的信仰為中心，結成各色的邑會。遼邑會的特徵，例如房山雲居寺的千人邑會，是以會員千人為限的邑會。對於巨額的造寺及造塔等費用的承擔，這種邑會，便負有很大的使命。在各地的佛寺盛行佛誕日等的年中行事，大眾群集到佛寺，契丹婦人的臉上，塗著黃色的粉末，被稱為佛裝，在社會的各階層中，無不洋溢著佛教的色彩。但是，須予留意理解的，遼佛教的精華，是由支配在遼政權下的漢人僧侶所造成的。在遼，代表性的高僧全是漢人，當作國家事業經營的《契丹大藏經》也是漢文。總之，遼之佛教，在本質上，除了中國的佛教，並沒有另外的新文化。

## 第七節 金之帝室與佛教

金是由古來滿洲的女真（女直）所建的王朝。在西元十二世紀初，據於哈爾濱附近的女真完顏部的阿骨打，趁著遼的國運衰微，開始建國以後，歷十代百二十年的命脈而亡。在此期間，滅遼朝，兼併了遼之領土，並且進攻北宋，佔領了淮水以北的土地。金室首先建都於哈爾濱附近的上京會寧府，其後，遷都至燕京（北京），末期又移至河南的汴京（開封）。由於這樣的關係，金之佛教，是傳承了遼及北宋的兩個系統，加以發展而成的。

金帝室，也採保護佛教的政策，所以，金代佛教之繁榮，也不讓於遼代。當其國初，太祖（西元一一一五——一一二三年在位）及太宗（西元一一二三——一一三五年在位）時代，在河北及山西地方，創建以及修復了好多寺院，使漢人僧侶居之。太宗親自皈依佛教，每年設置齋會，飯僧一萬餘人，並迎栴檀瑞像至燕京，舉行水陸大會，可見崇佛之一斑。但此動機，也不能說不是為了收攬新領

土內的民心。熙宗（西元一一三五—一一四九年在位）崇拜中國文化，奉祀孔子廟，然對佛教，也存好感，在上京建立大儲慶寺，以海慧及清慧兩位禪師居之，用以優遇漢僧。海慧乃是金傑出的名僧，深受帝室的尊崇，寂後，依勅為其建了五所舍利塔。

海陵王（西元一一四九—一一六一年在位）時代，佛教受到抑制；世宗（西元一一六一—一一八九年在位）即位，再度採用優遇佛教的方策，解除了海陵王時代對於宗教行事所下的禁令，在各地建立佛寺，並且再三幸行名剎。例如大定二年（西元一一六二年），在燕京建造大慶壽寺，以玄冥禪師顗住之，賜與錢二萬緡，田二十頃；同八年，於東京遼陽，創設清安寺，度僧五百人；二十四年，建立棲隱寺，度僧一萬人；同年，又造昊天寺，賜田百頃，每年准度僧尼十人。再從世宗的生母，也在遼陽的清安寺落髮為尼，來看金代的帝室與佛教的關係，實已不同尋常。章宗（西元一一八九—一二〇八年在位），對於儒、釋、道三教，均加保護，然他皈信佛教，嘗召禪僧萬松行秀說法，因此而受感動。他以即位之年，行幸慶壽寺為始，常幸諸寺，啟建佛事，承安四年（西元一一九九年），建大明寺，造了九級的浮圖，並且度僧三萬人。

## 第八節 度牒的公賣

金雖亦曾有壓抑佛教的時期，但大致上來說，金代對於佛教的態度，是寄於好意，並加尊崇及保護的。但是，有時利用佛教教團，或出於統制的手段，也係事實。

就利用佛教教團而言，特別在國家財政上面，最為顯著。因在國家財政窮困之時，政府即向佛教，出賣寺額、度牒、師號等，此從海陵王末期開始。以後每逢國家財政發展困難，便用這個方法來彌補。到了金末，蒙古軍開始入侵，度牒等的公賣之勢益形氾濫，甚至以度牒負起了紙幣的使命。然在大量地賣出度牒之後，便造成了偽濫僧的橫行，不僅為佛教界招致了墮落之風，並也可能以此逃避兵役，弱化了軍事的力量，影響國家至為重大。



## 第九節 教團的統制

在金初的混亂時期，存在著許多私度的偽濫僧，太宗天會八年（西元一一三〇年），便發出了禁止私度之令，一到章宗時代，又提出了統制佛教教團的各種對策，那就是明章元年（西元一一九〇年），禁止私度；同年，規定三年一度的試驗度僧制，禁止創建寺院，不許僧人出入於親王及高官之府第。而在京師設國師，府設僧錄，州設都綱，縣設維那等的僧官，分層擔任教界的督管之責。可是，縱有如此完備的佛教政策，由於度牒等的公賣，便不能收到預期的效果了。

## 第十節 金代佛教的特色

金佛教在內典的研究方面，著重華嚴；實踐方面，則以禪為主體。燕京的禪宗寺院很多，尤其出了一位萬松行秀（西元一一六六—一二四六年），禪宗的教勢，更為隆盛。行秀是曹洞青原下二十三世的法嗣，他一面立足於華嚴的教義，吸取儒者的諸子百家之說，以佛教為基調，抱持三教融合的思想，著有《從容錄》；門下出有從倫、福裕、李純甫、耶律楚材等，成名於金末元初佛教界及思想界的人物很多。

李純甫，號屏山，初攻儒學，後信佛教，特別優於華嚴之研究，亦以佛教為中心，論述三教融合的思想，在其所著《鳴道集說》中，明確地表現他的這種主張；那也是一部論破宋儒的排佛思想，宣揚佛法和啟導人心的著作。

## 第十一節 全真教

關於三教融合的思想，並不僅在佛教界中，同時也出現在道教界，為其代表者，便是全真教。全真教的成立，是在金世宗大定七年（西元一一六七年），由於王[土/口/(吉\*吉)]的宣揚，而在山東產生的新道教，此後便迅速地展開宣教的活動。王[土/口/(吉\*吉)]對於他的信徒，普勸奉持道教的《道德經》、儒教的《孝經》、佛教的《心經》，從他鼓勵坐禪看來，也具有很濃的禪宗色彩。由他所著的《重陽立教十五論》，可以發現他的這種思想。

## 第十二節 《金刻大藏經》

當時在民間所經營的佛教大事業，應推《金刻大藏經》的雕刻。這是在山西的一位俗姓崔氏，法名法珍的女尼，發願之下，向以山西南部地區的庶民為主，募集資金，所成就的法寶。曾於金世宗大定十八年（西元一一七八年），將其新雕的《印本大藏經》一部，獻於朝廷。這部藏經，雖以北宋版《大藏經》為底本，但也含有在《宋藏》和其他諸版之中，所見的珍本佛典。但此偉大的佛教文化事業，在民國二十三年（西元一九三四年），於山西省趙城縣廣勝寺，發現了這部《大藏經》時為止，始終未被史家所知。因而在民國二十四年（西元一九三五年），即將《金刻大藏經》中的古佚史傳、經錄、章疏等影印出版，命名為《宋藏遺珍》，計一百二十冊。

尚有，正在遼金對立的抗爭之際，在中國的西北部，由西藏一個支族的黨項人，建立西夏國。該地很早以來，即盛行佛教，建立寺塔之風亦盛，但其為了養成西夏國自己的文化，故依據漢字，製作西夏的文字，也將很多佛典作了西夏語文的翻譯，它的遺物存有不少，其中最著名的，便是出現於居庸關過街塔內壁的《六體尊勝陀羅尼經》。

# 第十五章 元朝的佛教

## 第一節 元代帝室與佛教

興起元的蒙古族，是在送走了遼金時代在外蒙古地方的遊牧生活，於西元十二世紀之末，出了一位蓋世的英傑鐵木真，統一了蒙古諸部，在內外蒙古，確立他的勢力範圍，於西元一二〇六年即大汗位，尊號為成吉思汗，他就是元太祖。

元太祖，先破西夏，兵壓金國，不久，把鋒頭轉向西方，發動了空前的大西征，此一西征的戰事，繼續到太宗時代，攻入歐洲，蒙古軍的英勇，因之馳名於世。此外的西夏及金，不用說是屈服在蒙古軍之前，即使朝鮮半島，也納於蒙古的勢力之下。

到元世祖（西元一二六〇年在位）時代，便滅了南宋，統一了全中國，這也就是前所未有的元朝大帝國的誕生。元朝，自成吉思汗即位，以迄滅亡（西元一三六七年），共計一百六十二年，若以改稱國號為元，自世祖即位算起，則歷十一代，計一百零九年。但是，西方諸汗國，大概仍是獨立的治體制，受元朝直接支配的，唯有以內外蒙古、滿洲、中國內地為中心的東部亞細亞地區。

元朝對於在其支配地區內的各宗教，乃出於平等寬大的態度。至少，在不帶反蒙古色彩的限度內，對於各宗教的佈教活動，均給予自由。此一宗教的保護政策，想係基於防止在其支配下的各民族，尤其是防止漢人社會動亂的理由，以期元朝的政治支配，得以安泰無事。

從蒙古朝廷與佛教間的關係來看，因在太祖的幕僚中，即有行秀門下的耶律楚材，太祖當時，想已知道有關佛教的事。但是，蒙古政權與佛教發生關係，一般以為是從太宗為始。作為開創的人物，便是海雲印簡（西元一二〇二—一二五七年）。印簡是臨濟宗的僧人，元太祖第一次征金，印簡進謁了窩闊臺（太宗），因之受到

了帝室的尊信。定宗二年（西元一二四七年），受詔擔任督管華北的僧徒，此職一直連任到憲宗。當元世祖忽必烈即位之前，嘗至其官邸，問到種種有關佛教的事，並為世祖傳授了菩薩戒。後來，印簡臥病之時，忽必烈賜其金拄杖及金縷袈裟。帝室對他的尊崇，不能說不夠誠篤。印簡在政治上也頗活躍，他對蒙古人經營漢民族地方的貢獻很大。忽必烈尊崇印簡，另一位在忽必烈近側的劉秉忠，也是由印簡推舉而仕於忽必烈的一位名叫子聰的禪僧。尚有一位至溫，也受重於忽必烈，被授以教門統攝之權。到了憲宗時代，對於一般僧侶，給了免除一切差役的特別恩典。元朝帝室與佛教的關係，已有如此之深，但到喇嘛教活躍以後，朝廷的崇佛風氣，又更加高升了一層。

## 第二節 喇嘛教與八思巴

喇嘛教是起源於西藏的一個佛教教派，其和西藏原有棒教融合而成，故有一種獨特的密教色彩。最初進入蒙古的喇嘛僧，名叫那摩，在憲宗時代，他統領蒙古帝國境內的釋教，兼帶參與國家的樞機。但在元代最有名的喇嘛僧，乃是八思巴（西元一二三九—一二八〇年）。他是薩迦派的僧人，受到元世祖最大信任，尊之為國師，由其統攝西藏和舊日西夏領土的一般行政，並且統攝蒙古帝國的全佛教界。同時，元世祖又命他以西藏文字作藍本，製作蒙古新字，制定所謂八思巴文字。這種文字的使用，可由刻於元末順帝的居庸關過街塔的陀羅尼等，得到消息。元世祖中統元年（西元一二六〇年）升為帝師，帝益信任，封為大寶法王。後歸西藏，當他的訃報傳到京師，世祖極為哀悼，再賜「皇天之下萬人之上宣文輔治大聖至德普覺真智佑國如意大寶法王西天佛子大元帝師」的師號。首先為其建大宰堵波於京師，又於各地，營建帝師寺。由於八思巴的出現，使得喇嘛教與元朝的朝廷，發生了密接而不可分的關係。此後，喇嘛被朝廷仰為帝師，皇帝又從帝師受戒，幾乎成了常例。世祖身邊，縱然有印簡等的漢族名僧，但他尊信的喇嘛僧，乃係不是通行於漢人社會的宗教，這就表現了蒙古政權的獨特性，當然，也有利用這一宗教信仰來統制西藏的意圖存在。唯其宗教的色彩，想

必也是原因之一，蒙古人的固有信仰是薩滿教，對於喇嘛教所行華美的儀式和神祕的祈禱，在單純素樸的蒙古人看來，的確富有很大的魅力。

### 第三節 佛教的滲透

元代崇佛，自世祖開始，便急速地熱烈起來。世祖至元七年（西元一二七〇年），建立護國仁王寺，至元九年，以大聖壽萬安寺為首，相繼營建了龍興華嚴寺及朝元寺等，同時，在勵修法會及名剎的行幸方面，也做得很多。至元二十二年，召集各地僧人四萬，在西京普恩寺，舉行齋戒會七日；至元二十七年，命西藏僧，舉行佛事，達七十二會。成宗元真元年（西元一二九五年）國忌之期，在大聖壽萬安寺，齋僧七萬人。泰定帝初年，國家所行佛事，多至五百有餘。由此可知，元朝崇佛之風，似已越出了常軌。當然不用說，這種崇佛的背景，是為願求皇帝的延壽，以及國家的昌隆等，為求這種現實而卑俗的利益，也行了囚犯的赦免。但到後來，竟然產生皇帝即是佛的想法。原來的漢族國家，要使政府與佛教打成一片，並不容易；然在君主權力至上的北族國家，把世間的皇帝，與出世間法的佛教，相互結合而無矛盾的情形，早在六朝時代，已經見到。

### 第四節 元朝對於佛教的統制

元世祖至元六年（西元一二六九年），設置總制院，作為處理佛教及西藏關係事務的機構，後又改稱宣政院。這一機構，直屬帝師，故對作為一般行政機構之核心的中書省而言，完全是獨立的。因此，帝師命令的行使，即具有和皇帝詔勅同樣的權威。宣政院的長官，稱為院使，定員兩名，必須由帝師推舉的僧人擔任。其下有同知、副使、參議等職，各為定員兩名，乃係採取僧俗併用的方針。後來，隨著帝室對於喇嘛教的優遇日隆，而將此一機構擴大，

到了明宗天曆二年（西元一三二九年），院使的人數，已增至十名之多。

對於南宋的故土，江南地方，元世祖時，在杭州設置江南釋教總統所，以之統領其管內的教團，開始即以喇嘛擔任此一機構的長官，稱為總統。到成宗大德三年（西元一二九九年），即將此一機構，合併於原先的宣政院。文宗時代，實行統攝佛教的制度改革，在中央的宣政院之下，全國各地分設十六個廣教總管府，將佛教教團納入劃一統領的組織之內。此後不久，宣政院的舊規再度復活。地方的州縣各設僧官，不用說，這是為了處理並督導各州縣的佛教事務而設。

和宣政院相同是佛教關係的另一重要官府，便是功德使司，這是為了處理皇帝或國家，修行功德的佛教事業所設的機構。由至元十七年創設之後，雖有中絕的時期，但在大體上，直到文宗時代，尚在繼續執行著佛教事業的推進工作。功德使司的長官，稱為功德使，定員十人，有時只得六人。還有一個為修佛事而設的延慶司，創設於至元二十一年，大概一直延續到元末為止，這是為了執行帝室自己所行的佛事而設，所以這與功德使司的性質，彼此頗有重複的地方，故也有時便和功德使司，成為一元化的。從這些機關的設立看來，便可知道元朝的崇佛風氣，是如何地興盛。

## 第五節 道教及佛教二教的爭執

一方面，元代固然隆盛了佛教，另一方面的道教，也有了繁榮的機會。元代的道教，在華北，有全真教的興隆，在江南，則有正一教的流行。使得全真教發展在元代的第一號人物，便是長春真人丘處機，他是王[土/口/(吉\*吉)]的弟子，後來成為第五代教主，因其晉謁太祖於西征途中，取得了太祖的信任，受賜神仙大宗師之號，並被置於道教最高管理者的地位。他的弟子宋德方，大大地發展了道教的教勢，開版道藏，並在龍山開鑿了道教史上唯一的石窟。因此而將全真教的勢力，顯著延伸，乃至壓迫了華北地區的佛教勢

力，是以產生了佛道兩個教團之間的爭執事件。憲宗之世，道教徒佔據了佛寺四百八十二所，破壞佛像，因其宣揚《老子化胡經》和老子八十一化圖，故有少林寺的福裕等，將道教徒的不法行為，訴之於皇帝，結果，與道士李志常辯論，終使李道士屈服。以後，兩教之間，屢起論爭，到至元十七年（西元一二八〇年）的一場舌戰之後，始由世祖宣布道教的敗北，至元十八年，將《道德經》之外的所有道教經典，視作偽經，命與化圖一併燒卻；許多的道士，或者還俗，或成為僧。這是給了道教的重大打擊。但在世祖之後的元朝諸帝，對於道教，都以對待佛教同樣的態度，加以保護，道教的勢力，也漸次恢復過來，風靡於華北的道教，便是全真教。

正一教，是以江西省龍虎山為中心的道教，誇稱是傳承於漢朝的正統道教，它的第三十六代天師張宗演，被元世祖任命為統領江南諸路道教的領袖，此後，正一教的歷代天師，也均以元朝的政權為背景，君臨在江南的道教界中。不僅在江南，張宗演的弟子張留孫，也到了京師，在集賢院辦理道教關係的事務。留孫及其門下，也受到了元朝帝室的信奉，因此，正一教也在燕京紮根。至於正一教之所以受到元朝帝室的尊崇，乃因其以祈禱延命為主的教風，深投蒙古人之所好的關係吧！

## 第六節 元朝的佛教各宗派

喇嘛教雖盛於元代，舊有的佛教，也在漢人的社會中流行，其中最盛的，莫如禪宗。因有臨濟宗的禪僧，印簡、子聰（劉秉忠）、至溫等人，在元帝身側，參與政治，同時也在興隆佛教的工作上盡了力；屬於曹洞宗下的行秀，活躍於金末元初，他的門下，以耶律楚材為首，望重於元代佛教界的人物很多。

除了以上的幾位，尚有致力於佛教史的念常，著了《佛祖歷代通載》；覺岸著有《釋氏稽古略》。祥邁則於至元年間（西元一二六四—一二九四年），佛道二教爭執之時，寫了《辨偽錄》，論破

道教之偽妄。德輝，重修《百丈清規》，此書極受禪門重視，到現代仍在流通。

禪宗以外的諸宗，雖少異彩，但是也有天臺宗玉崗蒙潤，著了《四教儀集註》；華嚴宗的文才，出了《惠燈集》；法相宗出有英辨及志德；律宗出有法聞。淨土教流行於一般社會，盛行念佛結社，故有禪宗的明本，著《懷淨土詩》，維則出《淨土或問》等書；由於有不少的僧人，寄心於淨土教，所以天臺宗的普度等人，著有《蓮宗寶鑑》，努力於淨土教的振興。總而言之，元代的佛教，諸宗融合的傾向很顯著，此可從他們兼修兼學的風氣中看得出來。

此外，則有白蓮教和白雲宗，都是宋代以後的產物，在江南地方，具有很大的勢力。白蓮教因有邪教化的關係，屢遭政府禁止；白雲也因其宗徒的行為不軌，以及其教主沈明仁的違法，故被禁絕。不過，在世祖時代，由於江南地方白雲宗徒的努力，而有思溪版《大藏經》的開刻，故到至元二十七年（西元一二九〇年）《大藏經》完成，被稱為《杭州餘杭縣白雲宗南山大普寧寺大藏經》，乃是值得注目的大事。

## 第七節 教團的膨脹

根據世祖至元二十八年（西元一二九一年）宣政院的記錄，有寺院四萬二千一百三十八所，僧尼二十一萬三千一百四十八人。然而，由於元朝崇佛，此後的數字，與年俱增，到元代的中期，僧尼竟達百萬，百萬之數，或許出之以誇張，但也由此可以察知，教團膨脹的景況。尤其是有力的寺院，因與帝室保持密切的關係，故也享有龐大數字的寺田。這些寺田，固有來自帝室的再三施捨；也有寺院方面積極地將民田收買而來的；還有以權力為背景，用不正當的手段，進行兼併而來的。這樣一來，為了這些土地的耕作，就需要很多的奴婢和小作人。寺院所屬的佃戶，不同於一般的庶民，是對於國家，不盡課稅的義務，因此，也為國家的財政，帶來了很大



的問題。為了防止這一弊風，雖亦常有勅令糾正，無奈由於寺院與王公百官的結托，勅令的效果也就相當輕微。

元朝帝室，優遇喇嘛教，已經到達溢出常軌的程度，例如下令：「凡民毆西僧（喇嘛）者，截其手，罴之者，斷其舌」，這是元武宗的傑作，可見他對喇嘛僧的狂信和保護，是何等之甚了。受慣了如此恩寵的喇嘛僧，極其專橫，往往侵佔良民的土地，奪取民家的妻女。在元世祖晚年時代，被任命為江南釋教總統的楊連真伽，盜掘前朝南宋的陵墓，殺了男人、奪取婦女，他所掠奪而得的財物，則有金千七百兩、銀六千八百兩、玉帶九、玉器百二十一、雜寶具百五十二、大珠五十兩、鈔十一萬六千二百錠、田二萬三千畝。另外，受他庇護，漏輸公賦者，亦達二萬三千戶。造成這樣的劣跡，也正由於結托了王公百官的緣故。在漢人的立場，對於促成喇嘛如此橫行不法的元朝政府，產生強烈的反感，可謂是理所當然的事。

在江南的漢人社會中，上面所舉的白蓮教及白雲宗之外，尚有名為頭陀宗俚俗的佛教信仰，因被視為邪教，遭受嚴禁，但卻不易根絕，他們又以祕密結社的形態出現。很多漢人，因苦於蒙古人的壓迫，加入了這種祕密結社；祕密結社形成教匪化之後，又為地方的治安，造成了不少的動亂，其中勢力最大的一股，便是白蓮教徒。元末順帝之世，白蓮教的韓山童，在河南及江淮等地，煽動民眾，舉起反元的旗號，因此各地呼應，反對蒙古的集團蜂起；不久之後，即由出身於白蓮教的朱元璋，完成了滅蒙興漢的大業。

## 第十六章 明代的佛教

### 第一節 明代佛教的本質

在萬曆年間（西元一五七三—一六一九年）的一位進士，謝肇淛（在杭）所寫的《五雜俎》卷八內，對當時的佛教，有如下的一段評論：「今之釋教，殆遍天下，琳宇梵宮，盛於黷舍，奉誦咒唄，囂於絃歌。上自王公貴人，下至婦人女子，每天禪拜佛，無不灑然色喜者。然大段有二端：血氣已衰，死生念重，平生造作罪業，自知無所逃竄，而藉手苦空之教，冀為異日輪迴之地。此一惑也。其上焉者，行本好奇，知足索隱，讀聖賢之書，未能躬行實踐，厭棄以為平常，而虛無寂滅之教，聞明心見性之論，離合恍惚，不著實地，以為生平未有之奇，互代不傳之祕。及一廁足，不能自返，而故為不可捉摸之言以掩之；本淺也而深言之，本下也而高言之，本近也而遠譬之，本有也而無索之，如中間一條大路不行，卻尋野徑，崎嶇百里之外，測景觀星，而後得道，自以為奇。此又一惑也。先之所惑，什常七八，後之所惑，百有二三，其於釋氏宗旨，尚未得其門，況敢窺其堂奧哉！至於庸愚俗子，貪生畏死，妄意求福，又不足言矣。」

萬曆乃為明朝末期，由當時所觀察的特點而言，已可窺知明代佛教的本質，這一位博學能文，官至工部郎中的謝肇淛，他是少數的知識分子之一，又是一位政治家，由他所寫出的明代佛教，姑且不論佛教教團如何，對於一般社會的大眾，已作了如此的評斷。

## 第二節 明太祖對佛教的統制

元末，由於天災，造成饑饉，在此不安的社會中，彌勒教匪韓山童及韓林兒父子，擴大叛亂，號為宋國。同係宗教暴徒出身的郭子興之部下朱元璋，本為皇覺寺的沙彌，後來還俗，成了兵卒，進升為部將，破了群雄，都於金陵，國號為明，而即帝位。改元洪武（西元一三六八年），是為明太祖。苦於異民族的壓制而由漢民族建國，又係體驗過寺院生活的帝王，在其獨裁下的施政方針，必然是保守的；對於易以成為叛亂基礎的佛教教團的處理，也巧妙地實施了強調保護的政策。即於洪武元年，仿效元朝宣政院的制度，設立善世院於金陵的天界寺，作為統制佛教的總機構，並且定下了統

領、副統領、贊領、紀化等的僧官制度。當時，成為第一代統領的，乃是慧雲（西元一三〇四—一三七一年），敘從二品，加授演梵善世利國從教大師之號。由此師號，亦能察知太祖的佛教政策之動向，不僅以利於國家的進展，作為公許佛教存在的條件，且亦表示了並未逸出中國傳統以儒教立國的原則。

洪武十五年，改善世院為僧錄司，設置僧官：善世、闡教、講經、覺義等職稱，地方的府設僧綱司（長稱都綱），州設僧正司（長稱僧正），縣設僧會司（長稱僧會），確立了秩序井然的中央集權的佛教統制機構。又曾於洪武六年規定，凡不能充分守戒，及不通經典者，不得請求度牒；女子未到四十歲（後來改為五十歲）以上者，亦不許出家為尼。不過，太祖自身，並未改變他奉佛者的初衷，所以常於蔣山設大齋會，且亦重用高僧宗泐及吳印等人。

### 第三節 黑衣宰相道衍

明太祖洪武十五年（西元一三八二年），對於太祖的內助，積功甚高的馬后死了，諸王為了為馬后追善，延請高僧誦經，其中從於燕王棣（成祖永樂帝）者，便是道衍（西元一三三五—一四一八年），本究天臺與禪，最後歸心於淨土。逐走惠帝而使燕王即位的所謂靖難之變，乃為明代政治史上的重大事件，而此事件的實際導演，即是道衍，故以第一功臣而被重用，受賜姚廣孝之俗名，高官升至太子少師。但他此後的生涯，仍不蓄髮，法服依舊，終其一生，均係度著如法的僧侶生活，除了駁斥宋儒的排佛論而撰的《道餘錄》，尚有《諸上善人詠》、《逃虛子詩集》、《獨庵外集》等著述。他也參加了《永樂大典》及《太祖實錄》等的編輯工作，故其乃是明初佛教界一位傑出的高僧。成祖之所以御製《神僧傳》九卷、《諸佛世尊如來菩薩尊者名稱歌曲》五十一卷、《諸佛世尊如來菩薩尊者神僧名經》四十卷等，可能也是受了道衍的影響。另外頒布了《仁孝皇后勸善書》、《大明仁孝皇后夢感佛說第一希有大功德經》，也是在靖難之變以後，為了收攬民心的一種方策，同時也反映了明代帝室對於佛教信仰的實際狀態。

## 第四節 明代佛教的實況和賣牒

在明太祖洪武五年（西元一三七二年）的統計，包括僧侶及道士，發出了度牒五萬七千二百，翌年，新度者九千六百三十二人。明成祖永樂十六年（西元一四一八年），限制全國度僧的定額為三萬六千人，但是，僧尼數字依然增加，到明憲宗成化二十二年（西元一四八六年），在一年之中，實際發給的度牒，即有三十二萬人，儘管自太祖以來，屢次限制度僧，以及試經制度的徹底推行，但此以數十萬計的僧尼之存在，雖顯示佛教教團之龐大，卻不能掩蔽僧尼素質的低下。明代建國之初，為防偽濫僧的出現，制有作為僧侶名簿的周知冊，對於合格者，一律免費發給度牒。然至後來，為了救濟饑荒，政府即以一萬份空名度牒出售，以粟十石，便可購得一份度牒，因此，便產生了賣牒的流弊。到了嘉靖以後，給牒變成了非買不給的賣牒制度，若不納銀，便不得成為僧尼。另一方面，許多人以高價買到度牒而成為僧人之後，便可躲避義務的勞動，免除了兵役，成了隱身山林、遠離官吏追蹤的不順之民。如此一來，佛教界的素質低下，也就成了必然的結果。至於一般的信仰者，大多亦僅專念於自我中心現世利益的追求，又以與其身分不相應地消費大量金錢，修建水陸法會等的齋會，也為社會經濟帶來了很大的弊害。正如上面所舉謝肇淛所見的佛教大勢那樣。

## 第五節 道教的功過格

道教之盛於北方者，是宣說仙佛同源的全真教；南方的正一教，因得朝廷的尊信而大行，其教說如《開悟論》等，大部分源出於佛教。佛教與道教，雜揉混淆，成為一型，流行於廣大的庶民階級之間者，便是袁了凡的功過格思想，即以各人所行之事，逐日登記，善則計數，惡則退除，作為自我反省的材料，亦為策勵自身的記事，作為善書刊印，流傳民間。這在另一面，乃是忘了宗教的特

性，而以日常生活為主的，近於儒教倫理的東西。雲棲株宏，基於功過格而有《自知錄》的撰著，即係受了功過格的影響。

## 第六節 砧基道人

明代佛教的另一特色，是融入於社會風俗中的，以執行死者之葬儀及追善供養等的儀式為職業的僧侶之存在，被稱為瑜伽教僧及火居應赴僧者，又因財政困難，廢止了寺領土地之免稅特權，作為寺院經營維持而購進或受施寺田的田糧賦稅，置有稱為砧基道人的在家管理者，僧侶與此無涉，在明太祖洪武十九年（西元一三八六年）即作規定。如此一來，寺院與官吏富豪之間，沒有直接交涉的必要，不用說，也就防止寺院勢力的擴大。

## 第七節 奏請整肅佛教

雖然屢次下令，限制出家，畢竟，僧侶的總人數，已超過五十萬，此對國家的消長，也成了重大的問題。像起於元朝末期白蓮教匪那樣的事件，即有洪武十九年的彭玉林，明武宗正德七年（西元一五一二年）起於河南的趙景隆等，屢有所見，乃為社會釀成了不少的動亂。因此而有朝臣，屢上奏文，整肅教團以及禁止寺院之新建符，於此，宜予注意者，乃為左鼎、馬文升、王倫等人之奏請，淘汰僧道的方策。明英宗景泰五年（西元一四五四年）二月，林聰等人，上書陳述政弊八事，奏請淘汰僧道，禁止齋醮；同年五月，鍾同等人上奏，請禁僧道蠹害生民；同年十二月，雲南的一位驛丞上書，因為該地釋教盛行，煽誘庶民，乃以度僧過多，故請下令，還俗歸農等。由這些整肅意見的繼續出現，不難推察到，當時佛教教團的動態，已是如何地形成了國家行政上的一個重要問題了。

## 第八節 明代的喇嘛教

比起大宏法化於元代的西藏喇嘛教，明代雖不及那樣的旺盛，但對西藏僧侶之封為國師及法王的政策，依然未變，來往於中國本土的也不少。在西藏方面，明代中葉，出現了宗喀巴的改革派，持用黃衣黃帽，名為黃教派，嚴格尊奉戒律主義，其勢力也延伸到中國內地，所以壓制了從前那些准許蓄妻的、紅衣紅帽的紅教派喇嘛。

## 第九節 各宗互融

明代的佛教，雖然如上所舉，構成好多的社會問題，但在僧侶之中，也擁有不少俊傑之士。以明初道衍為首，知名之輩，則有全室宗泐（西元一三一八—一三八一年）、法舟道齋（西元一四八七—一五六〇年）、玉芝法聚（西元？—一五六三年）、雲谷法會（西元？—一五六七年）、象先真清（西元一五三二—一五八八年）等人。又有重興天童山的密雲圓悟（西元一五六六—一六四二年），和在磬山創建大刹的天隱圓修（西元？—一六三五年）等人，特別是臨濟宗下，人才輩出。當然，在此時的佛教界，並沒有強烈的宗派意識。宋以後的寺院，分為禪、教、律的三類，明代則分為如下的三類：

（一）禪：修行坐禪公案的禪宗寺院。

（二）講：天臺、華嚴、法相唯識等，講說經典的各宗派。

（三）教：由以前的律寺變相，而成為明代佛教之特色的，執行法事儀式的瑜伽教寺之類。

由此分類之故，明太祖洪武十五年（西元一三八二年），即規定了各類僧侶所用的不同服色：禪僧著用茶褐色衣及紅條玉色袈

袈，講僧著用玉色衣及紅條淺紅袈裟，教僧則用白色衣及黑條淺紅袈裟。根據株宏的《竹窗隨筆》所說，禪、講、律，乃為三宗學者所居之寺，當他出家之際所見者，禪者褐色，講者藍色，律者黑色的三種衣色，到他撰寫此文之時，均變成黑色，禪律各寺亦均成了講寺。

可見諸宗融合之勢，已從服色的區別，走上統一的局面。再說，代表著明代佛教的禪與淨土《竹窗隨筆》中說，不唯念佛不礙參禪，而且有益於參禪。以禪淨一致為主軸的各宗互融，構成了明代佛教的特色。這一傾向，可從幾乎是出現於同一時代中弘佈佛教的所謂四大師：株宏、真可、德清、智旭的共通見解中，得到消息。

## 第十節 四大師

雲棲株宏（西元一五三五—一六一五年），浙江仁和人，受華嚴於辨融，承禪脈於笑巖，平生以「生死大事」，作為終生的警策，歸心淨土，持戒念佛。明穆宗隆慶五年（西元一五七一年），入杭州之雲棲寺，致力於念佛三昧，遂奉為一身之教化。僧侶門人，號稱千人，取禪淨同歸之說，依華嚴的教理而作說明，努力倡導諸宗融合的新佛教，更以具足信、願、行之三項為修淨業的必須條件。他的著作，以強調整頓當時僧風的《緇門崇行錄》為始，尚有《阿彌陀經疏》、《往生集》、《梵網經戒疏發隱》、《竹窗隨筆》、《禪關策進》、《自知錄》、《水陸儀軌》、《雲棲共住規約》等，有關教義、日常生活、儀軌等的各種著述頗多。全部集成一套書，名為《雲棲法彙》，計三十二冊。《自知錄》已如前述，乃是容受功過格的思想，將佛教的三世因果善惡報應的思想，和道教及儒教所說對於日常倫理生活之反省，啣接起來，而成為融通三教的東西。對於當時外來的耶穌教，則持反擊的態度，由於神宗的厚意處置，利瑪竇在北京建立了教堂，引起了極大的論爭，並將之斥為邪教。

紫柏真可（西元一五四三—一六〇三年），江蘇吳江人，就華嚴宗的辨融，取得心印，故與祿宏有同門之誼。根據《阿彌陀佛贊》及《無量壽佛贊》等，鼓吹念佛之行，發端於宦官專權的礦稅事件，而在萬曆後半期的政治上引起了重大問題，真可因此受了連坐，且被捲入有關冊立皇太子的妖書之禍，因而死於獄中。他以佛典的普及為興隆佛法的首要，所以致力於閱讀便利的方冊本《大藏經》之出版，他和憨山德清及密藏道開等人，先在五臺山，後來移至浙江徑山的寂照庵，完成此一刻藏大業，雖在真可死後，爾後所謂的嘉興藏或萬曆版，又稱為明本的《大藏經》者，便是由他發起而來的法寶。他的著述出版者，總名為《紫柏尊者全集》計三十卷，係由德清校輯而成；另有別集四卷，則由大儒錢謙益的編錄所成。

憨山德清（西元一五四六—一六二三年），也是出身於辨融、笑巖、雲谷門下，後來，結草庵於廬山，專心念佛。他著有《法華經通義》七卷、《圓覺經直解》二卷、《肇論略註》六卷、《憨山大師夢遊集》五十五卷、《憨山語錄》二十卷等，乃係從禪宗、華嚴及念佛融會的立場，而作諸宗之調和的作品；又有《中庸直解》、《老子解》、《莊子內篇註》等，則為以佛教思想，解釋儒道典籍，試著提倡三教一致之說的作品。

蕩益智旭（西元一五九九—一六五五年），江蘇木瀆人，他的出世，大約比前面的三位大師，晚了五十年。他宗於天臺，承四明知禮之說，撰述有《教觀綱宗》、《大乘止觀釋要》，此外尚有《阿彌陀經要解》、《楞伽經義疏》、《占察經義疏》、《梵網經合註》、《閱藏知津》等，達四十部。他主張「禪為佛心，教為佛語，律為佛行，具備此三者，始為完全之佛教」，此即主張：禪教律的三學一源，結歸念佛一行，執持名號，以致念佛三昧。

他是發足於天臺，又宗於淨土，並提倡禪教律之融會實踐的新佛教者，他正是代表明代佛教之歸結的人物。他另作有《四書蕩益解》及《周易禪解》等書，乃為涉於儒教的作品，對於耶穌教的態度，也與祿宏相同，致力於積極的排擊運動，著有《天學初徵》及《天學再徵》。他也是中國佛教史上，最後的一位大思想家。



## 第十一節 三教融合與居士佛教

代表明代佛教的四大師，都考慮到儒、道、佛三教的融合運動，此外的禪僧，玉芝法聚、湛然圓澄等人，與儒學，特別和陽明學派間的交涉關係者很多；在儒者方面的陳白沙、王陽明、王龍溪等許多人，也支持儒佛融會之說。又有寫《西方合論》十卷的袁宏道、著《淨土晨鐘》十卷的周克服等之出現，特別盛於清代的居士佛教，也因之發動起來。當時對於排佛的儒家，起而推行護法運動的，乃因有胡敬齋的《居業錄》、詹陵的《異端辨正》、羅整庵的《困知記》、曹端的《夜行燭》等極端排佛論的出現，故有心泰著《佛法金湯編》、屠隆寫《佛法金湯錄》。

在明末莊烈帝崇禎十一年（西元一六三八年），幻輪編著的《釋鑑稽古略續集》序中說到：「僧而不兼外學者，懶且愚不博；儒而不究佛典者，庸而僻不通。」可知學而不能儒佛雙達者，便不足論，此乃顯示自宋僧贊寧以後，佛教學者的傾向，此亦為中國近世佛教史的考察上，最富興味的事。

## 第十二節 《大藏經》之出版

明代三百年間，畢竟還是國情安定，文化進步，印刷術也很發達的時代。在佛教界的《大藏經》，也出版了四種，這是宜加注目的事。

- （一）南藏版：明太祖洪武五年（西元一三七二年），在南京蔣山寺，出版官版藏經六百三十六函，六千三百三十一卷（目錄收於《金陵梵刹志》卷四九），版本多達五萬七千一百六十枚，利用此版印刷的《南藏》，自明末至清初，繼續著印經工作，對於《大藏經》的普及，裨益很大。

- (二) 北藏版：此係成祖為了追福他的雙親（太祖與馬后）而發願雕造的。明英宗正統五年（西元一四四〇年）刻成，計六百三十六函，共六千三百六十一卷。
- (三) 武林版：根據其〈刻藏緣起〉得知，此係在武林（杭州）刊行的方冊本。
- (四) 萬曆版：這是由真可等人完成的私版藏經，計一千六百一十八部，七千三百三十四卷。正藏完成於萬曆年間（西元一五七三—一六一九年），續刊則到清朝聖祖康熙十五年（西元一六七六年）始完成。為便利翻讀，是用的方冊本，負起普及藏經之責任。單稱為明本，鐵眼的黃檗版的《一切經》，即係此一明本的覆刻。

## 第十三節 明代的佛教典籍

如惺的《大明高僧傳》八卷、幻輪的《釋鑑稽古略續集》二卷等的佛教史籍之外，由於印刷術的進步，同時也受明代文化的影響，故有《仙佛奇蹤》、《釋氏源流》、《佛教源流高僧傳宗》等書的插繪圖畫之不斷刊行，促成了庶民化的佛教；又有成祖的《神僧傳》，陳士元所寫，相當於佛教概論的《象教皮編》等，以及明末四大師所提倡的不偏於一宗一派融通化的佛教，這種混融性的佛教，雖未必已達到圓熟的境地，然就時代的方向而言，並沒有錯。

## 第十七章 清代的佛教

明朝神宗萬曆四十四年（西元一六一六年），在滿洲統一了女真族的諸部，即汗位，建立國家，改元天命的人，是努爾哈赤。此後的三十年間，又滅明朝，統一天下，至順治帝入關，定都於北

京。世祖順治元年（西元一六四四年）之後的清朝，便君臨中國，統治了漢民族，一直維繫了將近三百年的王朝歷史。

## 第一節 清朝對於佛教的統制

文化低落的異民族王朝，為了統治具有高度文化的漢民族起見，實施各種剛柔不同的政策。清朝對其自身信奉的喇嘛教是例外的，對於其他宗教的統制政策之執行，卻頗為嚴厲。為了抑壓和統御具有反滿思想的漢民族，為了反過來利用高度的傳統中國思想與文化，當然會考慮到有利於自己立場的事了。尤其是以朱子學為中心，重視忠孝等封建秩序及權威主義的儒教倫理，反被清朝用來作了民眾教化的有力武器。傳統的儒教倫理，本與所謂夷狄的外來宗教，不相容合，故對於庶民信仰之所歸，比起儒道二教更為隆盛的佛教，予以強烈的攻擊，也是意料中事。

清代諸帝，包括滿洲時代在內，對於佛教（喇嘛教），本著理蕃政策的立場而尊信之，乃為事實。特別如雍正帝將其為皇太子所居之宮殿，莊嚴而成佛教的寺院，那便是北京有名的喇嘛寺雍和宮。他自號圓明居士，採取仙佛一貫之說，主張三教並行之議，至於禪法，他則抱持禪、教、淨的調和論，對於佛教的造詣之深，可由他編述的《御選語錄》得知，其中，特別也將道教的紫陽真人，當作禪法的證驗者，而予以揚舉，這便具體地顯示雍正帝是抱著佛道一致之說的人物。但他固對佛教傾心，尚非佛教的醉心之士。正如在其為了破斥密雲會下的禪僧法藏及弘忍師徒所持異見而作的《揀魔辨異錄》中所說：「朕主天下，精一執中，以行修齊治平之事，身居局外，並非開堂說法之人。」他明白地表示不是偏信佛教的人，這也正是作為一個帝王所應有的見解。

在順治時代，作為統制佛道二教的國家機構，是遵照明代的宗教制度，設置僧官及道官。佛教方面，自中央至地方，分別設置了僧錄司、僧綱司、僧正司、僧會司。僧官的最高地位是僧錄司的長官，只有正六品；至於地方各縣的僧會司，其長官的階級僅得從六

品，乃是官吏中地位最低者，所以，僧侶的統制機關，在行政上的重要性，乃是完全未被考慮的事。佛教的教團，受著如此低階地位僧官的自我束縛，嚴格地限制著寺院的新建與出家得度及僧尼的行為，在這樣法制下的佛教，失去了宗教活動的自主性，因而，僧尼及寺院的增加，也無能為國家的建設，提供力量，這是基於用儒教國家的傳統立場，來衡量佛教的必然結果。例如清世祖順治二年（西元一六四五年）禁止僧尼道士，與俗人混雜居住，也不得於街市募財；清聖祖康熙十六年（西元一六七七年）禁止京城的寺廟向民眾說教。這樣一來，固然整頓男女混雜的風紀，同時也將寺院和民眾隔離。從這民眾教化的情形，也可以看出，在異民族統治漢民族的特殊政情之下，是如何地作具體的處理。

## 第二節 清朝的民眾教化

滿清朝廷，在統治著具有高度文化漢民族的過程中，在作為維持其政權的重要政策之內，堪加注意者，乃為對於從來不加拘束的庶民階級，作了教化的工作。由來中國的為政者們所擔心的，是為表現對於政治的不滿，而發生於庶民社會的宗教叛亂；清朝為了緩和民眾對於政治的不滿，並且根絕宗教的叛亂起見，便以實施民眾教化，直接號召下層社會，普及封建的儒教道德，以達成其政治權威感滲透的目的。此一具體的政策，即如清聖祖康熙九年（西元一六七〇年），頒布了「聖諭」十六條，清世宗雍正二年（西元一七二四年），將之敷衍而成為「聖諭廣訓」，頒布全國。從此直到清德宗光緒末年（西元一九〇八年），每月的朔望，在各地方各開兩次例行的聖諭廣訓講讀會，竟然成了一種民間的風尚。它的第七條，名為「黜異端以崇正學」的項下，對於佛教的抨擊如次：「如吐妄說而謂一子出家九族昇天；說地獄、輪迴、報應等之虛談以惑人；設龍華會、盂蘭盆會、救孤會，男女混淆，不分晝夜，講經說法以計利；甚而至於立黨結盟，逆於大義名分，惑世誣民。」

儘管雍正帝及滿洲人是信奉喇嘛教的，對於漢民族的宗教政策卻不同。異民族的為政者，藉儒教的權威，正社會的風教，以教化

庶民。阻止了僧尼等的社會教化活動，將寺院僧侶與社會隔離，接著又以法令，禁止婦人女子參拜寺廟，若犯者，寺廟以迄常住僧受罰。

與此風潮俱來的是什麼呢？唐末以後，在中國的民間所形成的儒佛道三教混融的民間信仰，乃係以正常的教義，將佛教及道教改變後而作的普遍化。在明朝，被稱為所謂善書的刊行物，到清朝，因為故意將宗教與民間隔離後，卻有更多的所謂寶卷（藝人的說唱），為民間所愛讀。這大概是由見於敦煌文書等的「變文」轉化而來。漢民族對於異族政權，發生反抗意識的重要原因，是羅教（無為教），其他的，則以清仁宗嘉慶初年（西元一七九六年）白蓮教匪劉之助及太平天國長毛賊之亂為中心的宗教性祕密結社，這些民俗宗教，儘管有政府的禁令，依然在各地起事。這是對於既成的正統宗教，採取了隔離政策的清朝政府，引起了反抗的作用，以致產生這樣的祕密結社。

政府故意輕視漢人的佛教，且如上述那樣的施政方策，促成輕視佛教的風氣，再由於僧尼自身的素質低下，所以消失了社會對於佛教的尊敬。在當時的諺語中，諸如「無法子做和尚」（沒有謀生之能，便做和尚）；「和尚見錢經也賣」（和尚也為了錢而賣經）；「十個姑子九個娼，餘下一個是瘋狂」（在十個女尼之中，連一個清淨的也沒有）；「地獄門前僧道多」（在地獄門前多的是僧道）。相信這些，未必是事實的寫照，但考慮到當時之所以產生這種俚諺的社會背景中，來看清代的佛教。此時，像以前那樣，沙門被視作方外之民的情形，已不復見，僧尼已被一律置於世俗法的支配之下了。

### 第三節 教團的實況

如此的清代佛教，在康熙年間（西元一六六二—一七二二年），佛道二教，尚有勅建的大寺廟六千零七十三座，小寺廟六千零四十九座；私建的大寺廟八千四百五十八座，小寺廟五萬八千六

百八十二座。僧尼的總數，也有十二萬人。這是一個很大的教團，可惜它的內容，徒有許多的無智僧眾而已，能對於梁皇懺、水陸懺、觀音懺、地藏懺等的法會和讀經的熟習者，已經不多，至於勵修佛學而沈潛於真摯的宗教生活之宗教家，那就太少了。尤其在雍正帝時，廢止了度牒試經的制度，以致各地的十方叢林，隨意開設戒壇，遊手好閒的無賴之徒，假借僧形，橫行於僧界者，越來越多，廢止度牒試經，帶來了這一機運，乃是不能否認的事實。

## 第四節 清代佛教的各宗派

沿著明代佛教的趨勢，清初的佛教，也以禪宗，特別是臨濟宗，最為盛行。也以臨濟宗的天童圓悟、磬山圓修、東溪性沖三派，受到歷代君主的尊崇，在此三派下，名僧輩出，並亦負起領導清代佛教的使命。以鎮江金山寺、揚州高旻寺、常州天寧寺，以及西天目山禪源寺、杭州靈隱寺、寧波天童山弘法寺等，在江南具有代表性的名剎，作為這三派名僧的活躍之所。代表性的僧侶，則有天童道忞、憨璞性聰、玉林通秀等人。

天童道忞（西元一五九六——一六七四年），在圓悟門下，住了十四年，乃是同門十二人中最為優秀的一個，曾受順治帝招至宮中，在萬善殿論法，此事詳見於《三世奏對錄》及《弘覺忞禪師北遊集》等。《弘覺忞禪師北遊集》，後被雍正帝視為乖謬不敬之書而遭破毀。

憨璞性聰（西元一六一〇——一六六六年），與道忞同門，且也師事號稱有衲子數萬的黃隱通容。住於北京海會寺，嘗指導順治帝參禪而知名於世，他將他的一派禪法，流傳到了北方。

玉林通秀（西元一六一四——一六七五年），出於磬山圓修之門，受到順治帝之師事，賜號大覺善濟能仁國師。在他寂後的六十年，他的語錄，被雍正帝編集在其《御選語錄》第十一卷中，他在

宮廷之受尊信，以此可知。開堂說法，經四十年，末後，客死於淮安慈雲庵。

縱然，清朝建國初，尊崇漢人僧侶，為了保持滿洲皇帝的權威，禪門仍不免要吃痛棒。例如由於三峯法藏（西元一五七三—一六三五年），與其師天童圓悟，有關覺性問題的所見不同，著了《五宗原》；圓悟便著《闢妄救略說》，加以論駁；法藏的弟子弘忍，則著《五宗救》，為其師說辯護，因而在明末清初的佛教界，形成了一件大事。後來，雍正帝用魔嗣弘忍之名，來排擊其說，且命官吏，將法藏與弘忍一派的著述，悉數破毀。此乃因為他們兩人，指摘了當時的禪僧們，與士大夫結交、結制、坐香的禪門弊風。又討論了由於雲棲株宏等人，以禪淨融合為宗旨而鼓吹淨土門，主張必須廢空論以重實踐的緣故。同時，是站在滿洲皇帝的立場，表明了對於漢民族的佛教觀念，亦具有強有力的指導權威。用帝權來壓迫禪門，結果是招致了純粹的禪風之萎縮，今日以念佛為主的禪淨混合的中國佛教，其因即生於此罷！

曹洞宗不比臨濟宗那樣的盛行，僅有福州鼓山寺、漢陽歸元寺、鎮江焦山定慧寺，稍為此宗留了一點名，此宗被知於世的名僧，則有道霈為霖（西元一六一五—一七〇二年），然其所學，通於天臺及華嚴，著有《華嚴疏論要語》、《仁王般若經合疏》、《還山錄》、《餐香錄》。尤其鑑於明嘉靖年間（西元一五二二—一五六六年）的《曹洞宗旨緒宗》等，有謬曹洞之古義，卻被鼓山的元賢，輯為《洞上古轍》，因而，道霈為之重編，作為一覽中國曹洞宗風及其綱格，頗為稱便。

華嚴宗的代表學者，在清代知名的，乃是柏亭續法（西元一六四一—一七二八年），他的著述，以《賢首五教儀科註》四十八卷為首，另有《華嚴宗佛祖傳》等，總共多達六百卷。本來，在近世的中國，不像日本之有顯著的宗派組織，華嚴也是如此，不在宗勢的振興，作為學問的修習上，則有不少的人，清末著名居士楊仁山，即是主張「教宗賢首，行在彌陀」的人。

淨土宗在整個清朝史上，可從最受庶民歸崇的所謂「家家觀世音，處處彌陀佛」的俚諺中得知，觀音信仰是伴著阿彌陀佛的信仰而行的。淨土宗之風靡，當然不用說了。宋元以後的禪、律、天台、華嚴各宗，也無不兼修念佛法門。所以，淨土宗在僧界及居士界的地位獨佔，乃為眾所周知的事。清初，常熟的省庵實賢（西元一六八六—一七三四年），先修律與天台，後來歸信淨土，他將一天分作二十等分，以十分的時間念佛，九分作觀，一分禮懺。由其所著《淨業堂規約》所示，他以一位真摯的念佛行者，終其一生的生活，故其僅以四十九歲的世壽，即被尊為蓮宗九祖。徹悟際醒，也以「禪門巨匠之如永明延壽，尚猶歸心淨土，況末代之人，更宜遵之承之」，因而專修淨業。此一重視念佛的傾向，乃因雍正帝取範於雲棲株宏，可知，係在上層階級的理解和支助之下，不久之間，風氣所至，遍及全國；作為清代佛教特色之一的居士佛教界，也受了此一傾向的重大影響。此外，律宗與天台宗，雖亦流行，卻為禪淨融合的宗風之所壓抑。

## 第五節 居士佛教

如上所述，在政府依於儒教的權威，強制施行民眾教化的政策之下，使得保守性的佛教教團，無法追上近代社會的向前進展，教團內部，素質低下，呈現全面虛脫的狀態。然在近世中國佛教的一大特色，便是佛教被知識分子的士大夫階級之所理解和容受，促成居士佛教的流行。在和世間隔離了的專門高蹈的佛教學者之佛教，與被庶民社會所信奉的低俗而類似迷信的民間信仰之間，便是在具有傳統儒教教養很高的讀書人之中，以居士身分，保持近世佛教的命脈，乃為無可置疑的事。在清初，代表性的居士，即有皈依禪宗的庠世隆、畢奇，皈依淨土宗的周安士夢顏、彭際清紹升等人，都是德學兼優的宗教家，雖為當時的大德，尚猶望之莫及。尤其是彭際清（西元一七四〇—一七九六年），因其敬慕劉遺民及高忠憲在廬山東林寺修學的事蹟，故以「二林居主人」自號，乃是一位行持篤實的念佛行者，且可從其所著的《居士傳》、《善女人傳》、《淨土聖賢錄》、《一行居集》、《華嚴念佛三昧論》等，得知他的居



士佛教之真髓。他經李通玄的華嚴及永明延壽的禪宗，進入雲棲株宏及憨山德清的淨土宗，撰著《淨土三經新論》，導歸口稱念佛，居士佛教的本質，以此可見。此外，尚有鄭學川、龔自珍、魏源、譚嗣同等很多的居士，其中的多數，是江南的士大夫出身，想其出於公羊學派的人，必不在少。大概是由於漢人的知識分子，對於滿洲朝廷的反抗意識，並對儒教的思想，要求反省的原因所致罷！

## 第六節 太平天國與清末佛教的崩潰

有人把它說成是中國民族革命之先驅的，洪秀全所倡的太平天國，又被稱為長毛造反者，因在宗教上，信奉上帝教，故對寺廟偶像，實行徹底破壞的政策。因此而將有佛教花園之美的江南的杭州、蘇州、南京，以及廣東、廣西、湖南、湖北、江蘇、浙江、福建、雲南、貴州等重要的中國各地，對於佛教，作根除的摧毀，凡其軍隊所過之處，寺院悉遭燒毀，佛像經卷，亦被破棄無遺。已經失去精神核心的中國佛教，經此一來，佛教的外形也消滅殆盡。當曾國藩的湘軍，平定太平天國之亂以後，在南京建立毘盧寺，慰死於平亂之役者的英靈，並且重興鎮江的金山寺，由於許多僧侶及信者的努力，很多佛寺，復得再建，可惜，將主力集中在伽藍的復興，卻又忽略了精神的宗教活動之落沈！

## 第七節 楊仁山

出現於清代末葉，正當佛教衰微之期的楊仁山，名文會（西元一八三七—一九一一年），安徽石埭人。少年長於文筆，長毛作亂之時，嘗從事義勇兵訓練等工作，二十八歲那年，因服父喪，在故鄉得病，偶得《大乘起信論》，讀之極有啟悟，再讀《金剛經》及《楞嚴經》，遂入佛道之門，經過《大乘起信論》、《法華經》、《華嚴經》唯識的次第，歸心於淨土法門。當他在英國公務之時，結識日本的南條文雄博士，因而計畫將已在中國散失而其尚存於日

本的佛典章疏，請返中國復刊流通，結果便於清德宗光緒二十三年（西元一八九七年），設立金陵刻經處。在其苦心經營之下，總計雕刻出版二千餘卷之佛典，補起許多被毀於長毛之亂的中國佛典，裨益於中國佛教復興的機運者頗多。由其對於佛典之刊行，也可窺知清末佛教界的實際狀態。他的著作全集，名為《楊仁山居士遺著》，共計十冊。

## 第八節 《大藏經》之出版

站在清朝政府，對於漢民族所施文化政策的立場，在康熙時，已將明代的萬曆版，作續刻的工作，即為《續藏經》、《卅續藏經》的補刻。接著的是在雍正及乾隆年間，於北京雕刻勅版漢文《大藏經》，清高宗乾隆十三年（西元一七四八年）二月，下賜〈御製重刊藏經序〉，同年十二月全藏完成，計七千八百三十八卷。由於此一藏經的裝幀，附有御製的龍牌一面，故略稱為《龍藏》。京都龍谷大學圖書館，藏有一部完整的《龍藏》，係由西太后贈給西本願寺的，它的目錄，已油印出來。此外，依明成祖之命出版的永樂版《西藏大藏經》，神宗加以重刊為萬曆版《西藏大藏經》，康熙帝也將永樂版再版，乾隆又予以增補，但此均係僅屬於甘珠爾（經律），故到雍正帝時，刊行丹珠爾（論疏），《西藏大藏經》到此始見完備。另外，根據乾隆的計畫，將漢文《大藏經》，用滿洲語來翻譯，完成於乾隆五十五年。這些，無一不是滿清朝廷文化政策的產物，乃係統治政策的一個環節。

在民間，則於上海翻刻日本的縮冊藏經，稱為《頻伽藏》，這也是中國最初使用金屬活字版所印的藏經。在佛教界來說，《頻伽藏》的出版，其意義之重大，更在勅版《大藏經》之上。

# 第十八章 民國以來的中國佛教

中國在鴉片戰爭及太平天國之亂以後，民族主義，便在各地抬頭，由於外國資本主義，對中國領土及經濟的不斷侵略，以及歷代弊政等的原因，遂將清朝近三百年的政治根基，動搖起來。尤其在甲午戰爭及戊戌政變之後，一時間便見到了庶政革新的機運；又由於西太后的專權，以及漢民族的覺醒，便結束滿洲王朝的統治，那是起事於清溥儀宣統三年（西元一九一一年）的辛亥革命，建立以漢民族為中心的中華民國。

## 第一節 廟產興學

由於佛教僧侶的素質低下，在此失去新生活力的非社會性的佛教之中，當然也沒有誰能把佛教導向新的發展。然在一般的知識分子，在為適應時代而設立新教育機構的著眼點上，便對已成遊覽場所，或為遊惰僧尼住處的寺廟，動了利用的構想。清德宗光緒二十四年（西元一八九八年），即有湖廣總督張之洞，主張中學（國學）為體，西學（洋學）為用；為了急速地實施此一新教育，以挽救當時的頹勢，著《勸學篇》二卷，上奏皇帝，建議利用寺院及道觀建築和土地。到清末民初，實施廟產興學的風潮，便震撼了整個中國的佛教界；同時，又有土豪劣紳，趁火打劫，公然兼併廟產。雖然有百日維新的光緒親政改革，卻被西太后等守舊派，彈壓了下去，廟產興學，則於此後，仍繼續實施。民國初年，在政治革命、思想革命、文學革命等，發生著急劇轉變的新社會中，不但要轉用寺院及其財產，並且顯著地出現了一種思想，認為在此新社會中，寺院和僧尼，都是不必要的東西了。

## 第二節 打倒迷信及反宗教運動

在革命初期，雖曾有康有為等，倡導以儒教為國教的運動，但在此後的革命青年的領袖人物，多以打倒所有的舊文化，作為促進中國之近代化的步驟。陳獨秀等的「新青年」，反對尊孔，自也反

對以儒教為國教。民國八年（西元一九一九年）五月四日，在北京公然地邁出了反對帝國主義運動的第一步；這一所謂五四運動，也對儒、佛、道三教，和民間迷信的類似宗教，以及其他的舊文化，所作的徹底批判，達於最高潮。這一風潮，固然是為打倒迷信的運動，亦演成了反宗教運動，跟著發生的，便是對於寺廟，進行直接的破壞。孫中山先生逝世（西元一九二五年）之後，在蔣介石先生領導下的中國國民黨，統一了全國（西元一九二八年），向社會各階層，推行新的啟蒙運動。在三民主義的指導下，公布法令，禁止人民以卜筮、占星、巫覡等的迷信為職業，且將行之於寺院道觀及一般庶民之間的宗教行事，視為迷信，加以廢除。因此，各地的寺院與城隍廟等，佛教神像之被破毀者，屢有所聞。民國十九年（西元一九三〇年），政府頒行監督寺廟條例，規定各寺廟應依其所有財產之多寡，興辦初等教育、圖書館、救濟院（孤兒院、養老院、保育所）、貧民工廠、合作社等。此時的廟產興學，已漸漸地形成了公然的事實；中央大學的教授邵爽秋等，所提沒收寺產以充作教育基金的議案，也在全國教育大會中，獲得了通過。

### 第三節 佛教界的組織化與僧教育

清末以來，對於佛教在思想上及經濟上，所作尖銳化的攻擊，佛教界的反應，真的是一點也沒有嗎？不，中國佛教在長期睡夢之中醒來後，為了應付急變的社會，也出現計畫革新佛教的僧人。

民國元年（西元一九一二年），浙江天童寺的敬安（西元一八五一——一九一二年），糾集江蘇和浙江的同志僧侶，發起了新佛教運動，在上海組織中國佛教總會，向臨時政府，請求保護寺產。敬安帶著會中所作的決議文件，到了北京，正在重要的折衝階段，他卻因之憂憤而死。他在修行時期，嘗燃二指供佛，故以八指頭陀之號稱於世。第二年（西元一九一三年）五月，北京法源寺的道階等人，在北京組織中央佛教公會，試圖團結中國全體的佛教寺院，可惜由於袁世凱僭稱皇帝，不久又行退位等政治局面之混亂，未能達成預期的目的。

像這樣計畫著中國佛教的全國寺院大聯合的運動，因為不像日本之有宗團組織，且要求著與世間社會隔離的中國佛教界，可說是破天荒的，這是為了對抗清末以來社會思想急變的自衛手段。由於教團內部的不統一，此一大聯合的實現，大概到了民國十三年（西元一九二四年），由太虛等人首倡組織中國佛教聯合會，才見到新的氣象。那年的七月，由太虛發起的世界佛教聯合會，也在廬山召開，日本派了佐伯定胤及木村泰賢等人與會。為了對抗已迄於各地方的廟產興學及打倒迷信等的所謂社會改革運動之實施，各省各縣，紛設佛教分支會的組織，期收共同防衛之效。民國十八年（西元一九二九年），在上海召開了中國佛教會第一次大會，其重要幹部，由圓瑛、太虛、太悲、諦閑、印光、王一亭等人所構成。然被視為急進改革派的太虛等，卻招致了保守派的圓瑛等之反感。太虛於不久之後，即行脫會，另在南京組織中國佛學會，主張佛教徒的改革與團結；又為需要人才以從事佛教徒的聯合組織，故以僧教育的刷新為目的，對於過去那種毫無定規的佛教僧人之形態，起了反省，開辦了杭州僧學院、閩南佛學院、馬山佛學院等，太虛的武昌佛學院，則為這些新僧教育的模範學府。

由於國民政府完成了統一全國的大業，各方面的成果很多，一頭睡獅，在醒來之後，即成了亞洲最大的國家。另一方面的日本，成了世界五大列強之一，充實國力，侵略滿洲，樹立了新的政權，致使中日兩國之間，產生了戰爭的危機。在此緊張的時局中，於民國二十五年（西元一九三六年），在國民黨中央的指導下，中國佛教會，也依準黨的活動而改組；在以往的社會，乃是絕對不許佛教界將關係涉及於政治領域的，對此問題的正反兩面，當時發生很大的爭論。有關僧侶的選舉權及軍事訓練等的問題，對於一向屏居於山林，專事於止觀及稱名的佛教徒而言，乃是從未夢想過的事；作為現代國民一分子的僧侶，有關其社會的地位，卻在要求加以切實地檢討和反省。這對於中國佛教的近代化，有著很大的激發作用。

## 第四節 中國現代佛教的導師太虛

在太平天國之亂以後，使得已經荒廢的中國佛教，迎向新時代的人物，出有敬安、圓瑛、道階、印光等的領袖，特別是太虛，他是復興佛教的偉大導師，東奔西走，足跡所至，幾遍全國，盡瘁於僧侶教育的革新，並將中國佛教的教團，在新社會中，面目一新。

太虛（西元一八八九—一九四七年）是浙江省崇德縣人，出家於寧波的普陀山。早年受了康有為、譚嗣同、孫逸仙、章炳麟等的新思想影響，蓄志改革佛教。民國四年（西元一九一五年），首先著了《整理僧伽制度論》，期使長久以來，處於惰性狀態，瀕臨滅亡危機的中國佛教，轉而發揮救世之大用；僧團是人天師範，其改造的要求，卻已落在時代之後，作為僧團改造的基礎者，使得從事於適應新時代的僧教育之改善。

根據太虛的構想，計畫設立世界佛學苑，以南京的佛國寺（後為毘盧寺）為總園，置世界佛學苑圖書館於武昌佛學院，漢藏教理院設於重慶的縉雲寺，淨土苑置於廬山的大林寺，禪觀林則設於奉化的雪竇寺。他也真的努力於此一偉大事業的實現，故以武昌佛學院附設圖書館的各種藏經之收藏為初步工作，藏了很多的佛書，成了中國唯一最完備的佛教圖書館。這所武昌佛學院，是在民國十一年（西元一九二二年），由武漢三鎮的居士們資助而設立，太虛則是它的創辦人。太虛的門弟子中，例如英方、談玄、法尊、法舫、大醒、墨禪、芝峯、寄塵、葦舫等人，也都是出身於武昌佛學院。如今，這些人才的一部分，仍留在中國大陸。

在太虛等人領導下的中國佛教，正在逐漸邁向復興之途的時候，不幸得很，竟然爆發了抗日戰爭，太虛歷年苦心的結晶，遂被砲火所毀，太虛等重要的僧人，相率避難於重慶，以及其他的後方各地，復興佛教的聖業，亦因此半途受挫。抗戰八年之後，勝利還鄉，太虛回到南京，巡錫於上海及寧波等地，但因罹病，並且聽到共軍南下的消息，故於民國三十六年（西元一九四七年）三月，寂於上海的玉佛寺。他的著述，已被集為共計六十四冊的《太虛大師全書》出版流通。在作為太虛活動中心的《海潮音》雜誌上，可以看到太虛的光輝，但卻終其一生，未能見到中國佛教的復興，乃是相當悲痛的事。

## 第五節 佛書的刊行

在太虛的活動之中，由武昌佛學院編輯出版的《海潮音》月刊，是中國佛教界代表性的佛教雜誌，創刊於民國九年（西元一九二〇年）一月，後因戰爭關係，發行處所，屢有變更，然均保持著領導性的佛教出版物之地位，並且出版值得閱讀的「海潮音文庫」。早在民國元年（西元一九一二年），已曾出版有《佛學叢報》雜誌，此後另外出了許多種類的佛教雜誌，而以《海潮音》在復興中國佛教的運動上，擔負了頗大的使命。此外，堪加注目者，則有北京的《微妙聲》、上海的《佛教半月刊》及《世界佛教居士林刊》、武昌的《淨土宗月刊》、廈門的《現代僧伽》、潮州的《人海燈》，還有南京支那內學院的《內學》等。另外，上海於民國二十三年（西元一九三四年）之際，還發行過一種名為《佛教日報》的出版物，這是一種每日刊行的新聞紙。

楊仁山的金陵刻經處本，以及揚州刻經處本等的佛典流佈，也在繼續盛行；上海佛學書局的出版活動，將佛書推向民間的流通工作，貢獻也很大。還有，前面已經介紹過的《磧砂藏經》和《金刻大藏經》的發現，也在此一時期，並且均係以上海的王一亭及葉恭綽等居士為中心的知識分子，發起影印刊行的，不僅對於中國，即於日本等其他國家，也有頒布，更為學術界，提供了新的資料。

## 第六節 中國佛教的現況

由圓瑛於民國二十一年（西元一九三二年），以中國佛教會常務委員的身分，向國民政府內政部提出的中國佛教情形、佛事儀式、僧徒習慣合篇中所見，中國佛教在宗派方面，舉出了律宗、禪宗、賢首宗、天臺宗、慈恩宗、兜率宗、瑜伽宗之八宗；今以靜坐參禪的禪宗、宣揚佛法的講宗（賢首、天臺、慈恩、兜率）、嚴守戒律的律宗、稱名念佛的淨土宗、三密相應的密宗，較為盛行。當

然，這五宗並非存有嚴格的教團區別，不用說，乃以依據《百丈清規》作為日常行儀的，禪淨混合的佛教為其主流。另有堪受注意的，乃是民國以後的密教，流行於知識分子之間。一般庶民的信仰，已從純正的佛教信仰面，表現在以水陸法會，及各種經懺為主的法會，所謂有求必應的信念，乃是滲入儒佛道三教融混而成的思想，期求現世利益的東西；阿彌陀佛也好，觀音菩薩也好，彌勒佛也好，早已和印度佛教的性格，有了顯著的差異；完全不從印度佛教的觀點來理解的例子，實在很多。以正月一日彌勒菩薩聖誕、正月六日定光佛誕生、二月十九日觀音菩薩聖誕、十一月十七日阿彌陀佛聖誕等為媒介，使寺院和民眾結合起來。然此乃為僅是由中國人所理解和容受的中國佛教。僧侶之中在教理義學方面之有卓越成就，必須特別介紹的人尚沒有；雖在一部分知識分子的居士中，追求佛教的正確理解，同時也有人度著如法如律的戒律生活，唯因大勢已去，不能有何作為了。然在臺灣，以及香港、馬來西亞、新加坡等地的華僑社會中，尚在盛行著中國的佛教；特別是臺灣，影印日本的《大正藏》及《卅續藏經》，也編印《中華大藏經》；當中國佛教在中國大陸衰退之後的今天，成了唯一活路的臺灣，佈教事業，也很活躍。

## 中國佛教史年表

B.C.566-486 印度釋迦世尊在世年代（眾聖點記）。

466-386 印度釋迦世尊在世年代（宇井伯壽氏說）。

274-235 印度孔雀王朝阿育王，向世界各地，派遣正法使者，傳播佛教的時代。

139-126 漢武帝派張騫（—114）出使西域，打開東西之間的陸上交通。

2（前漢元壽元年）大月氏王使伊存，口授《浮屠經》於博士弟子景盧。



A.C.65 （後漢永平八年）楚王英，在此時信奉佛教。

67 （後漢永平十年）因為明帝求法，傳來佛法。

140-170 貴霜王國的迦彌色迦王，出現在印度及中亞細亞，興隆佛教，因此而有好多西域僧侶，來到中國，佛教遂得日漸流行。

147 （後漢建和元年）安息國沙門，安世高至洛陽。

150 （後漢和平元年）月氏沙門，支婁迦讖到洛陽。

150-250 印度龍樹出世，建立實相論的教學。

170-270 提婆出現於印度。

247 （吳赤烏十年）康居人康僧會（—280），由海路到建業。

250 （魏嘉平二年）中印度曇柯迦羅，來洛陽。

260 （魏甘露五年）朱士行到西域于闐求梵本。

265 （晉泰始元年）竺法護（—308）來長安，翻譯大乘經典。

310 （晉永嘉四年）西域僧佛圖澄（232-348）到洛陽。

310-390 無著出世於印度，建立緣起論的教學。

320-400 世親出現於印度。

323-325 （東晉太寧年間）東晉國內，公許漢人出家。

335 （後趙建武元年）石虎公許後趙國內的漢人出家。

340 （東晉咸康六年）東晉發生沙門可否禮敬王者的問題。

351 （前秦皇始元年）佛圖澄門下的僧朗，入泰山。

366 （前秦建元二年）沙門樂僔，於敦煌鳴沙山，開石窟。

385（前秦建元二十一年）彌天釋道安七十二歲，寂於長安。

398（北魏天興元年）在北魏的代郡，建五級佛塔寺。

401-413（後秦弘始三至十五年）鳩摩羅什來長安，譯出大乘經論，傳來實相論教學。

402（東晉元興元年）慧遠在廬山，結白蓮社念佛。

408-429（後秦弘始十年至宋元嘉九年）北印度的佛陀跋陀羅（覺賢）在長安及建康，譯出《泥洹經》等大乘佛典。

412-433（北涼玄始元年至義和六年）曇無讖來姑臧，譯出《涅槃經》等經。

414（東晉義熙十年）法顯遊學印度，前後十五年，後著《歷遊天竺記傳》。

435-468（宋元嘉十二年至秦始四年）中印度的求那跋陀羅，由海路來到建康，譯出《勝鬘經》等。

444-446（北魏太平真君五至七年）北魏太武帝廢佛毀釋，是為三武一宗的第一次法難。

454（北魏興光元年）隨著北魏佛教的復興，僧統曇曜，著手開鑿雲崗的五大石佛。

467（北魏皇興元年）於北魏平城永寧寺，建成七級浮圖。

476（北魏承明元年）以北魏涼州的軍戶三百戶，為僧祇戶。

493（北魏大和七年）制定僧制四十七條，經營新都洛陽，不久，開鑿龍門石窟。

504-549（梁天監三年以後）梁武帝開始奉佛的大業。

508（北魏永平元年）北印度的菩提流支來洛陽，譯出無著及世親的淨土和《十地經論》等。

516（北魏熙平元年）洛陽永寧寺建九層塔。

517（梁天監十六年）梁僧祐律師，完成《出三藏記集》。

518（北魏神龜元年）北魏於其天下諸郡，建立五級佛塔。

519（梁天監十八年）梁慧皎，完成《高僧傳》之撰著。

521（北魏正光二年）法雲及惠生，攜梵本歸至洛陽。

530-561 印度的護法（Dharmapāla）出現於世。

538（梁大同四年）梁武帝幸同泰寺，設盂蘭盆齋。此年的日本，始從百濟國，接受佛像經卷。

548-569（梁太清二年至陳大建元年）西印度的真諦，由海路至建康，傳譯無著及世親的《攝大乘論釋》等。

552（北齊天保二年）過了佛滅一千五百年，進入末法時的第一年。

556-589（北齊天保七年以後）那連提耶舍至鄴，譯出《大集月藏經》等。

574-577（北周建德三至六年）北周武帝廢佛毀釋，遍及華北一帶。是為三武一宗的第二次法難。

581（隋開皇元年）文帝建立隋朝，於長安建大興善寺，天下四十五州各建佛寺，著手復興佛教。

589（隋開皇九年）三階教的信行，入長安的真寂寺。靈裕（—605）開鑿寶山石窟，刻石經。

592（隋開皇十二年）文帝勅選天下名僧為五眾及二十五眾。淨影寺慧遠七十歲入寂。

594（隋開皇十四年）《法經》等的眾經目錄完成。三階教的信行五十五歲示寂。

597（隋開皇十七年）費長房的《歷代三寶紀》完成。智顗寂於天臺山。

600（隋開皇二十年）吉藏受晉王廣之召，入揚州的慧日道場。

601-604（隋仁壽元年至四年）文帝於天下一一三州，造立佛舍利塔。

605（隋大業元年）靜琬（—639）於房山開始《大藏經》的石刻。

609（隋大業五年）道綽詣并州玄中寺，歸心於淨土教。

618（唐武德元年）高祖設無遮大會於太極殿，七日行道。

623（唐武德六年）三論宗的嘉祥吉藏七十五歲入寂。

626（唐武德九年）由於佛道二教的論爭，下達沙汰之詔。

628（唐貞觀二年）太宗為戰死者於京城諸寺，七日行道。

635（唐貞觀九年）相部律宗的法礪，六十七歲示寂。

645（唐貞觀十九年）玄奘（600-664）遊學印度十七年後回國，著了《大唐西域記》。淨土教的道綽八十四歲，於是年往生。

667（唐乾封二年）南山律宗的道宣七十二歲入寂。

671-695（唐咸亨二年至嗣聖十二年）義淨（635-713）泛南海赴印度，遊歷二十五年之後，是年帶了許多梵本，回到洛陽。

675（唐上元二年）禪宗的五祖弘忍寂。

681（唐永隆二年）淨土教的善導六十九歲往生。

682（唐永淳元年）大慈恩寺的窺基五十一歲入寂。

690（唐天授元年）武周革命。於兩京及天下諸州，建大雲寺。

693（唐長壽二年）印度的菩提流支來華，在帝都的佛授記寺等處，譯出《寶雨經》及《大寶積經》等大乘經典。

695（唐天冊萬歲元年）明佺等完成《大周刊定眾經目錄》。

697（唐聖曆元年）東塔律宗的懷素示寂。

699（唐聖曆二年）實叉難陀於洛陽大遍空寺，譯出《華嚴經》八十卷。

702-719（長安二年至開元七年）慧日（680-748）由海路赴印度，經歷十八年後，回到長安，受慈愍三藏之號。

705（唐神龍元年）天下諸州造中興寺，後改名龍興寺。

706（唐神龍二年）北宋禪的神秀，以百餘歲的世壽示寂。

712（唐先天元年）華嚴宗的法藏七十歲，寂於大薦福寺。

716（唐開元四年）印度那爛陀寺的善無畏（637-735）來長安。

717（唐開元五年）日本的玄昉，自唐返日，帶去經論甚多。

720（唐開元八年）印度那爛陀寺的金剛智（671-741）到長安。

730（唐開元十八年）智昇著《開元釋教錄》。

738 （唐開元二十六年）勅天下諸郡，於龍興寺之外，建開元寺觀。

739 （唐開元二十七年）勅天下僧，國忌之期於龍興寺觀行道；千秋節 三元日則於開元寺觀行道。

747 （唐天寶六年）由尚書祠部發給度牒，作為正式僧尼的證件。

760 （唐上元元年）荷澤之神會入寂。

774 （唐大曆九年）密教之不空七十歲入寂。

782 （唐建中三年）天臺宗的荊溪湛然寂，世壽七十二歲。

798 （唐貞元十四年）般若譯出《華嚴經·入法界品》四十卷。

799 （唐貞元十五年）圓照的《貞元新定釋教目錄》完成。

814 （唐元和九年）百丈山的懷海寂，壽九十五歲。

819 （唐元和十四年）鳳翔法門寺的佛舍利供養於宮中；韓退之上奏〈論佛骨表〉。

821 （唐長慶元年）淨土教的法照寂。

839 （唐開成四年）華嚴宗的清涼澄觀寂，壽百零二歲。

841 （唐會昌元年）華嚴宗的宗密寂，壽六十二歲。

842-845 （唐會昌二至五年）唐武宗廢佛毀釋，是為三武一宗的第三次法難。

955 （後周顯德二年）後周世宗下令廢佛，計畫整肅佛教教團，是為三武一宗的第四次法難。

960 （宋建隆元年）宋太祖即位，勅令停止廢佛，並加復興。

966（宋乾德四年）僧行勤等，奉勅遊學印度。

971-983（宋開寶四年至太平興國八年）太祖命張從信，在四川成都，雕造《大藏經》。

982（宋太平興國七年）於開封的太平興國寺，建譯經院，復興佛典的翻譯事業。後改為傳法院，傍建印經院，以謀佛典的刊行。

991（高麗成宗十年）高麗依照宋版《大藏經》，經二十年而完成《高麗藏》的刊行。

997（遼統和十五年）遼僧行均的《龍龕手鑑》完成。

1010（宋大中祥符三年）太平興國寺，建立奉先甘露戒壇；天下諸路，共設戒壇七十二所，嚴格實施出家受戒的制度。

1015（宋大中祥符八年）楊億及惟淨等，出《大中祥符法寶錄》。

1021（宋天禧五年）全國的僧數三十九萬七千六百一十五人；尼數六萬一千二百四十人。

1022（宋乾興元年）天臺宗山外派的孤山智圓入寂，壽四十六歲。

1028（宋天聖六年）天臺宗山家派的四明知禮示寂，壽六十九歲。

1032（宋明道元年）慈雲遵式入寂，壽七十歲。

1037（宋景祐四年）惟淨等完成《景祐新修法寶目錄》。

1057（遼清寧三年）房山的四大部石刻經典完成。

1059（遼清寧五年）遼之《契丹大藏經》刊行。

- 1061（宋景祐六年）南山律會正派的允堪入寂，壽五十七歲。
- 1064（宋治平元年）戒珠的《往生傳》完成。
- 1080（宋元豐三年頃）福州東禪院的沖真等，著手《大藏經》的刊行。
- 1112（宋政和二年頃）福州開元寺的本悟等，企畫另一《大藏經》之出版。
- 1116（宋政和六年）南山律資持派的靈芝元照入寂，壽六十九歲。
- 1119（宋宣和元年）因為宋徽宗信仰道教，故將佛菩薩及僧尼的名稱改定。
- 1132（宋紹興二年）由王永從等施財，於湖州思溪圓覺禪院，刊行《大藏經》。
- 1143（宋紹興十三年）法雲的《翻譯名義集》完成。
- 1162（金大定二年）金之燕京，勅建大慶壽寺。
- 1189（金大定二十六年）此時完成《金刻大藏經》。
- 1231（宋紹定四年）平江府磧砂延聖禪院，著手《大藏經》之刊行。
- 1260（元中統元年）元世祖召八思巴為帝師。
- 1269（宋咸淳五年）大石志磐的《佛祖統紀》著成。
- 1270（元至元七年）元朝建造護國仁王寺，保護喇嘛教。
- 1279（元至元十六年）杭州白雲宗大普寧寺，著手出版《大藏經》。



1280（元至元十七年）設置功德使司。

1291（元至元二十八年）依據此年宣政院之記錄，全國有寺院四萬二千三百一十八所，僧尼二十一萬三千一百四十八人。

1306（元大德十年）慶吉祥等，製作《至元法寶勘同總錄》。

1331（元至順二年）元朝於天下設置廣教總管府十六所。

1335（元順帝至元元年）德輝重修《百丈清規》。

1341（元至正元年）念常的《佛祖歷代通載》完成。

1354（元至正十四年）覺岸的《釋氏稽古略》撰成。

1368（明洪武元年）明朝於金陵的天界寺，置善世院，統管天下佛寺僧尼。

1372（明洪武五年）明朝頒布周知冊於天下寺院。明之《南藏》，亦於此時開始刊行。

1382（明洪武十五年）改善世院為僧錄司，齊備了中央以至地方的僧官。分天下之佛教為禪、講、教之三宗；制定三宗僧尼的服色。

1386（明洪武十九年）對天下佛寺置碇基道人。

1418（明永樂十六年）姚廣孝（道衍）謝世。

1440（明正統五年）明之《北藏》雕印結束。

1567（明隆慶元年）雲谷法會入寂。

1589（明萬曆十七年）嘉興楞嚴寺的方冊本《大藏經》開始刊行。

1602（明萬曆三十年）屠龍的《佛法金湯錄》完成。

- 1603（明萬曆三十一年）紫柏真可寂，壽六十一歲。
- 1615（明萬曆四十三年）雲棲株宏寂，壽八十一歲。
- 1617（明萬曆四十五年）如惺的《大明高僧傳》完成。
- 1638（明崇禎十一年）幻輪的《釋鑑稽古略續集》完成。
- 1655（明永曆九年）蕩益智旭寂，世壽五十七歲。
- 1735（清雍正十三年）清之《龍藏》著手刊行，經四年而成。
- 1759（清乾隆二十四年）滿蒙漢蕃四譯對照的《大藏全咒》完成。
- 1773（清乾隆三十八年）開始《大藏經》的滿洲語譯，經十八年而成。
- 1796（清嘉慶元年）彭紹升居士往生，壽五十七歲。是年發生白蓮教之亂。
- 1841（清道光二十一年）龔定菴居士往生。
- 1850（清道光三十年）洪秀全的太平天國之亂發生。
- 1911（清宣統三年）楊仁山居士往生，壽七十五歲。是年發生了辛亥革命。
- 1912（民國元年）清朝滅亡，成立了中華民國。八指頭陀寂於北平。
- 1913（民國二年）在北京組織中央佛教公會。
- 1920（民國九年）南京創立支那內學院。《海潮音》雜誌亦於是年創刊。
- 1922（民國十一年）太虛創設武昌佛學院。

1924（民國十三年）太虛等組織中國佛教聯合會。是年在廬山召開世界佛教聯合會。

1928（民國十七年）中國國民黨完成北伐。此年頒行寺廟登記條例十八條。

1929（民國十八年）在上海召開中國佛教會第一次大會。

1930（民國十九年）公布監督寺廟條例。

1934（民國二十三年）在上海發行每日刊的《佛教日報》。

1935（民國二十四年）刊行《宋藏遺珍》。朱錦門等重修敦煌千佛洞。

1936（民國二十五年）中國佛教會根據中國國民黨的指示改組。

1940（民國二十九年）印光圓寂，享壽七十九歲。

1943（民國三十二年）發布寺廟興辦公益慈善事業實施辦法。歐陽漸於是年去世。

1946（民國三十五年）太虛寂於上海玉佛寺，享年五十八歲。

## 參考文獻

### 第二章 後漢的佛教——傳來與容受

- （一）佛教東漸け關する後漢紀と後漢書との比較（支那佛教史の研究）。山内晉卿著，大正十年。

- (二) 佛教東漸け關する宋以後學界の定說（支那佛教史の研究）。同上。
- (三) 漢明求法の紀年け就て（佛教史論）。松本文三郎著，昭和四年。
- (四) 支那佛教初傳け關する諸研究（支那佛教史學2-4）。春日禮智著，昭和十三年。
- (五) 漢代佛教の外典資料について（日華佛教研究會年教3）。春日禮智著，昭和十三年。
- (六) 佛教傳來け關する魏略の本文について（東西交渉史の研究——西域篇）。藤田豐八著，昭和十八年。
- (七) 佛教東漸初期の教界とその東流の一大動機（重松先生古稀記念九州大學東洋史論叢）。重松俊章著，昭和三十一年。
- (八) 中國けおける佛教容受の一面（東方學19）。鈴木啟造著，昭和三十四年。
- (九) 漢魏六朝時代け於ける圖識と佛教（塚木博士頌壽記念佛教史學論集）。安居香山著，昭和三十六年。
- (一〇) 東漢宗教史。宋佩韋編，臺灣商務印書館，一九六四年版。

### 第三章 魏晉的佛教——經典之翻譯與研究

- (一) 道生の頓悟說成立の事情（東方學報東京7）。板野長八著，昭和十一年。

- (二) 釋經史考（支那佛教史學1-1）。橫超慧日著，昭和十二年。
- (三) 魏略の佛傳け關する二三の問題と老子化胡説の由來（史淵18）。重松俊章著，昭和十三年。
- (四) 支那淨土教の展開（支那佛教史研究——北魏篇）。塚本善隆著，昭和十七年。
- (五) 慧遠僧肇の神明觀を論じて道生の新説け及ぶ（東洋學報30-4）。板野長八著，昭和十九年。
- (六) 竺道生撰法華經疏の研究（大谷大學研究年報5）。橫超慧日著，昭和二十七年。
- (七) 慧遠（龍谷大學論集343）。高峯了州著，昭和二十七年。
- (八) 支遁と其の周圍（佛教史學5-2）。福永光司著，昭和三十一年。
- (九) 西域出土の六朝初期の寫經（佛教史學6-2）。小川貫弑著，昭和三十二年。
- (一〇) 鳩摩羅什の翻譯（大谷學報37-4）。橫超慧日著，昭和三十三年。
- (一一) 慧遠教團と國家權力（東方學報19）。村上嘉實著，昭和三十四年。
- (一二) 姚興の崇佛と羅什の譯經事業（集刊東洋學6）。諸戶立雄著，昭和三十六年。
- (一三) 鳩摩羅什論——その佛教の江南擴大を中心として(1)（結城教授頌壽記念佛教思想史論集）。塚本善隆著，昭和三十九年。

- (一四) 鳩摩羅什論——その佛教の江南擴大を中心として(2) (干瀉博士古稀記念論文集)。同上。
- (一五) 梁高僧傳所見「道恆」考 (佐賀大學人文紀要 1964-1)。撫尾正信著，昭和四十年。
- (一六) 慧遠大師年譜 (史學年報2-3)。陳統著。
- (一七) Liebenthal, Walter; "The Book of Chao (肇論) . " A Translation from the Original Chinese With Introduction, Notes and Appendices. *Monumenta Serica, Journal of Oriental Studies of the Catholic University of Peking*; Monograph XIII; The Catholic University of Peking, 1948.
- (一八) Liebenthal, Walter; Shih Hui-Yuen (釋慧遠) "Buddhism as Set Forth in his Writing." *JAOS* 70 No.4 1950.
- (一九) Liebenthal, Walter; "The Immortality of the Soul in Chinese Thought." *Monumenta Nipponica* VIII. 1952.
- (二〇) 後漢り宋齊け至る譯經總錄。常盤大定著，東方文化學院東京研究所，昭和十三年。
- (二一) 法顯傳。足立喜六著，法藏館，昭和十五年。
- (二二) 經錄研究 (前篇)。林屋友次郎著，岩波書店，昭和十六年。
- (二三) 異譯經類の研究。林屋友次郎著，東洋文庫，昭和二十年。
- (二四) 佛教經典成立史論。望月信亨著，法藏館，昭和二十一年。

- (二五) 肇論研究。塚本善隆著，法藏館，昭和三十年。
- (二六) 釋道安研究。宇井伯壽著，岩波書店，昭和三十一年。
- (二七) 佛教經典史。宇井伯壽著，東成出版社，昭和三十三年。
- (二八) 慧遠研究——遺文篇。木村英一編，創文社，昭和三十五年。
- (二九) 慧遠研究——研究篇。木村英一編，創文社，昭和三十七年。
- (三〇) 中國佛教通史——第一卷。塚本善隆著，鈴木學術財團，昭和四十三年。
- (三一) 漢魏兩晉南北朝佛教史（上下兩冊）。湯用彤著，臺灣商務印書館，一九三八年。

#### 第四章 南北朝的佛教——教團的發展與儒道二教

- (一) 支那け於ける佛寺造の起源（東洋學報11-1）。大谷勝真著，大正十年。
- (二) 漢人出家の公許（支那佛教史之研究）。山內晉卿著，大正十年。
- (三) 支那佛教史け於ける佛圖澄の地位（支那佛教史之研究）。山內晉卿著，大正十年。
- (四) 支那の僧制について（龍谷大學論叢304）。小竺原宣秀著，昭和七年。

- (五) 支那宋齊時代の道佛論争 (宗教研究103)。太田悌藏著, 昭和八年。
- (六) 老子化胡經の諸相 (支那佛教史學1-3)。福井康順著, 昭和十二年。
- (七) 支那中世佛教の發展 (支那中世佛教の展開)。山崎宏著, 昭和十七年。
- (八) 魏晉佛教の展開 (支那佛教史研究——北魏篇)。塚本善隆著, 昭和十七年。
- (九) 北魏太武帝の廢佛棄釋 (同上)。同上。
- (一〇) 北魏の僧祇戸佛圖戸 (同上)。同上。
- (一一) 神滅不滅の論争について (東洋學報29-1,2;30-1)。津田左右吉著, 昭和二十年。
- (一二) 北周の廢佛について (東方學報16,18)。塚本善隆著, 昭和二十三及二十五年。
- (一三) 北周の宗教廢棄政策の崩壞 (佛教史學1)。塚本善隆著, 昭和二十四年。
- (一四) 梁代佛徒の一性格——白衣僧正論争を通して (史觀49)。鈴木啟造著, 昭和三十一年。
- (一五) 南朝士大夫の佛教信受について——南齊蕭子良とその周圍 (佐賀龍谷學會紀要5)。撫尾正信著, 昭和三十一年。
- (一六) 六朝隋唐時代の報應信仰 (史林21,22)。山崎宏著, 昭和三十一年。



- (一七) 水陸會小考 (東方宗教12)。牧田諦亮著，昭和三十三年。
- (一八) 陶淵明と佛教について (宗教文化12)。宮澤正順著，昭和三十三年。
- (一九) 六朝隋唐時代け於ける江南佛教の展開- 共同研究 (立正史學21,22)。木鈴、大川、笠間著，昭和三十三年。
- (二〇) 水經注の壽春導公寺について——劉裕 (宋武帝) と長安鳩摩羅什系の佛教 (福井博士頌壽記念東洋思想論集)。塚本善隆著，昭和三十五年。
- (二一) 魏略と佛教 (東方學報京都31)。塚本善隆著，昭和三十六年。
- (二二) 六朝時代の女子の佛教受容について (塚本博士頌壽記念佛教史學論集)。宮川尚志著，昭和三十六年。
- (二三) 梁國師慧をめぐって (和田博士古稀記念東洋史論叢)。撫尾正信著，昭和三十六年。
- (二四) 水陸會の起源とその内容 (宗教文化15)。宮澤正順著，昭和三十六年。
- (二五) 皇帝即菩薩と皇帝即如來について (佛教史學10-1)。鈴木啟造著，昭和三十七年。
- (二六) 高歡高澄の奉佛事情と儒教道教への態度 (大谷學報42-2)。諏訪義純著，昭和三十七年。
- (二七) 寶山寺靈裕について (東方學報京都36，創刊三十五周年紀念論集)。牧田諦亮著，昭和三十九年。

- (二八) 北周廢佛と禪（宗學研究6）。鎌田茂雄著，昭和三十一年。
- (二九) 南朝「元嘉治世」の佛教興隆について（東洋史研究22-4）。塚本善隆著，昭和三十一年。
- (三〇) 北齊文宣帝とその佛教信仰——北齊佛教の一考察(1)（大谷學報45-2）。諏訪義純著，昭和四十一年。
- (三一) 高王觀世音經の成立——北朝佛教の一斷面（佛教史學12-3）。牧田諦亮著，昭和四十一年。
- (三二) 吳郡張氏と佛教（龍谷史壇56.57合刊號）。撫尾正信著，昭和四十一年。
- (三三) 建德六年の破佛について（日本佛教學會年報32）。野村耀昌著，昭和四十一年。
- (三四) 梁の武帝——その信仰と家庭（佛教大學學報16）。牧田諦亮著，昭和四十二年。
- (三五) 六朝古逸觀世音應驗記本文、解題、校注（聖德太子研究3）。塚本、牧田著，昭和四十二年。
- (三六) 涅槃宗の研究。布施浩岳著，叢文閣，昭和十七年。
- (三七) 支那佛教史研究——北魏篇。塚本善隆著，弘文堂，昭和十七年。
- (三八) 支那中世佛教の展開。山崎宏著，清水書店，昭和十七年。
- (三九) 原始般若經の研究。梶芳光運著，山喜房佛書林，昭和十九年。

- (四〇) 六朝宗教史。宮川尚志著，弘文堂，昭和二十三年。
- (四一) 道教の研究。吉岡義豐著，法藏館，昭和二十七年。
- (四二) 道教の基礎的研究。福井康順著，理想社，昭和二十七年。
- (四三) 梁の武帝（サ——う叢書6）。森三樹三郎著，平樂寺書店，昭和三十一年。
- (四四) 山西古蹟志。水野清一、日比野丈夫合著，中村印刷出版部，昭和三十一年。
- (四五) シナ佛教の研究。津田左右吉著，岩波書店，昭和三十一年。
- (四六) 魏書釋志の研究。塚本善隆著，佛教文化研究所出版部，昭和三十六年。
- (四七) 六朝史研究——宗教篇。宮川尚志著，平樂寺書店，昭和三十一年。
- (四八) Wright, Arthur F. ; "Fo-t'u-teng (佛圖澄) : A Biography." ; *HJAS*. XI,3-4; Dec. 1948.
- (四九) Maspero, H. ; *Le Taoisme*. Paris, 1950.
- (五〇) Wassilieff, W. ; *Die Religion des Ostens, Konfucianismus, Buddhismus und Taoismus*.

## 第五章 佛教藝術的發達

- (一) 支那美術史雕塑篇。大村西崖著，佛書刊行會，大正四年。
- (二) 響堂山石窟。水野清一、長廣敏雄合著，東方文化研究所，昭和十二年。
- (三) 大同石佛藝術論。長廣敏雄著，高桐書院，昭和十二年。
- (四) 敦煌畫の研究。松本榮一著，東方文化學院東京研究所，昭和十二年。
- (五) 佛教の美術と歴史。小野玄妙著，大藏出版株式會社，昭和十二年。
- (六) 雲岡石窟と其の時代。水野清一著，富山房，昭和十四年。
- (七) 支那の佛塔。村田治郎著，富山房，昭和十五年。
- (八) 龍門石窟の研究。水野清一、長廣敏雄合著，座右寶刊行會，昭和十六年。
- (九) 大同石佛寺。木下奎太郎著，座右寶刊行會，昭和十七年。
- (一〇) 雲岡石佛群。長廣敏雄著，東方文化研究所，昭和十九年。
- (一一) 雲岡（32卷）。水野清一、長廣敏雄合著，京都市大學人文科學研究所，昭和二十六年。
- (一二) 大石佛（アテネ新書）。塚本善隆著，弘文堂，昭和二十六年。

- (一三) トウ（敦煌）。長廣敏雄著，平凡社，昭和三十三年。
- (一四) 麥積山石窟。名取洋之助著，岩波書店，昭和三十三年。
- (一五) 雲岡と龍門——中國の石窟美術。中央公論美術出版，昭和三十一年。
- (一六) 增訂中國佛教雕刻史研究。松原三郎著，吉川弘文館，昭和四十一年。
- (一七) Lindsay, J. H. ; *The Makara in Early Chinese Buddhist Sculpture*. *JRAS* . 1951, 34.
- (一八) Gray, B. & Watson, William; "A Great Sui Dynasty Amitabha (With the inscription)." *The British Museum Quarterly*, XVI, 3; Oct. 1951.
- (一九) Mallmann, Marie Therese de; "Notes sur les bronzes du Yunnan (雲南) représentant Avalokitesvara." *HJAS*. XVI, 3-4; Dec. 1951.

## 第六章 隋之佛教——國家之統一與佛教

- (一) 支那內道場考（龍谷史壇18）。高雄義堅著，昭和十一年。
- (二) 支那け於ける末法思想の興起（東方學報東京6）。結城令聞著，昭和十一年。
- (三) 三階教資料雜記（支那佛教史學1-2）。塚本善隆著，昭和十二年。

- (四) 三階教某禪師行狀始末について（史學論叢7）。大谷勝真著，昭和十四年。
- (五) 支那佛教け於ける國家意識（東方學報東京11-3）。横超慧日著，昭和十五年。
- (六) 隋朝の佛教復興（佛教史學1-1）。山崎宏著，昭和二十四年。
- (七) 隋の江南征服と佛教（佛教文化研究3）。塚本善隆著，昭和二十八年。
- (八) 末法思想と隋唐諸家の態度（中國佛教史論）。高雄義堅著，昭和二十七年。
- (九) 隋の煬帝と天臺大師智顗（東洋史論集）。山崎宏著，昭和二十八年。
- (一〇) 隋唐時代け於ける中國的佛教成立の事情について（日本佛教學會年報19）。結城令聞著，昭和二十九年。
- (一一) 隋・西京禪定道場釋曇遷の研究——中國佛教形成の一課題として（福井博士頌壽記念東洋思想論集）。結城令聞著，昭和三十五年。
- (一二) 中國けおける末法思想の展開について（山崎先生退官記念東洋史學論集）。野上俊靜著，昭和四十二年。
- (一三) 三階教の研究。矢吹慶輝著，岩波書店，昭和二年。
- (一四) 天臺教學史。島地大等著，明治書院，昭和四年。

- (一五) 支那天臺教學史。上杉文秀著，破塵閣，昭和十年。
- (一六) 天臺實相論の研究。石津照璽著，弘文堂，昭和二十二年。
- (一七) 天臺性具思想論。安藤俊雄著，法藏館，昭和二十八年。
- (一八) 天臺緣起論展開史。佐佐木憲德著，永田文昌堂，昭和二十八年。
- (一九) 天臺思想史。安藤俊雄著，法藏館，昭和三十四年。
- (二〇) 法華經の思想と文化。坂本幸男編，平樂寺書店，昭和四十年。
- (二一) 天臺學——根本思想とその展開。安藤俊雄著，平樂寺書店，昭和四十三年。

## 第七章 唐代的佛教（一）——佛教和國家性質與社會活動

- (一) 慧超傳箋釋（大日本佛教全書遊方傳叢書所收）。藤田豐八著，大正四年。
- (二) 唐都長安佛寺の狀況（龍谷史壇6）。小笠原宣秀著，昭和五年。
- (三) 支那佛教寺院の金融事業（大谷學報14-1）。道端良秀著，昭和八年。
- (四) 唐中期以後の長安功德使（東方學報京都4）。塚本善隆著，昭和九年。

- (五) 支那に於ける佛教の民衆教化（日本佛教學協會年報12）。道端良秀著，昭和十二年。
- (六) 梁戸考（支那佛教史學2-1,3,4）。那波利貞著，昭和十二年。
- (七) 宿坊としての唐代寺院（支那佛教史學2-1）。昭和十三年。
- (八) 會昌の廢佛について（支那佛教史學6-1）。龜川教信著，昭和十七年。
- (九) 俗講と變文（佛教史學1-2,3,4）。那波利貞著，昭和二十五年。
- (一〇) 簡易宿泊所としての唐代寺院の對俗開放（龍谷史壇33）。那波利貞著，昭和二十六年。
- (一一) 中國佛教と中世の國家意識（中國佛教史論）。高雄義堅著，昭和二十七年。
- (一二) 敦煌本阿毘曇經卷二十六の跋について——則天武后時代の偽濫佛教に關する一資料の紹介（大谷學報33-2）。野上俊靜著，昭和二十八年。
- (一三) 韓愈の排佛論をめぐろ一考察（大阪大學南北分校研究集録2）。清水潔著，昭和二十九年。
- (一四) 唐代宗教刑法に關する管見（東方宗教4.5合集號）。秋月觀映著，昭和二十九年。
- (一五) 吐蕃佛教の史料について（東洋史研究13-5）。佐藤長著，昭和二十九年。
- (一六) 中國倫理と唐代佛教（佛教史學3-3）。小笠原宣秀著，昭和二十九年。



- (一七) 唐代の大悲觀音（佛教藝術20,21,22）。小林太市郎著，昭和二十九及三十年。
- (一八) 中晚唐五代の佛教寺院の俗講の座けおける變文の演出法けつきて（甲南大學文學論集2）。那波利貞著，昭和三十年。
- (一九) 大唐蘇常侍寫真定本——唐代一宦官の佛教信仰（福井博士頌壽記念東洋思想論集）。牧田諦亮著，昭和三十五年。
- (二〇) 中國佛教の經濟思想——（福井博士頌壽記念東洋思想論集）。道端良秀著，昭和三十五年。
- (二一) 唐長安大安國寺利涉について（東方學報京都31）。牧田諦亮著，昭和三十六年。
- (二二) 敦煌の寺戸について（史林44-5）。竺沙雅章著，昭和三十六年。
- (二三) 中唐の佛教の變動と國家權力（東洋文化研究所紀要25）。鎌田茂雄著，昭和三十六年。
- (二四) 唐代前半期の僧道所隸について（東方宗教19）。淺野井恬著，昭和三十七年。
- (二五) 曇曠と敦煌の佛教學（東方學報京都35）。上山大峻著，昭和三十九年。
- (二六) 唐末佛教の一齣——知玄とその周邊（結城教授頌壽記念佛教思想史論集）。野上俊靜著，昭和三十九年。
- (二七) 白居易の文學と佛教——僧徒との交渉を中心として（大谷大學研究年報16）。年野顯照著，昭和三十九年。

- (二八) 蘇軾と佛教（東方學報京都36）。竺沙雅章著，昭和三十九年。
- (二九) 王維と佛教——唐代士大夫崇佛への一瞥（東洋史研究24-1）。藤喜真澄著，昭和四十年。
- (三〇) 吐魯蕃佛教史研究（佛教文化研究所紀要5）。小笠原宣秀著，昭和四十一年。
- (三一) 柳宗元けおける佛教容受の一齣（大谷學報47-1）。河内昭圓著，昭和四十二年。
- (三二) 晚唐河西地區的三位都僧統——論吳僧統・洪辯・吳辯・吳和尚非一人（冊府9-12）蘇瑩輝著，一九六三年。
- (三三) 解説西域記。堀謙徳著，前川文榮閣，大正一年。
- (三四) 唐代寺院の經濟史的研究。道端良秀著，佛教法制經濟研究所，昭和九年。
- (三五) 唐代の佛教儀禮。大谷光照著，有光社，昭和十一年。
- (三六) 大唐西域記の研究（上下）。足立喜六著，法藏館，昭和十八年。
- (三七) 唐代佛教史の研究。道端良秀著，法藏館，昭和三十二年。
- (三八) 大谷大學所藏敦煌古寫經。野上俊靜著，大谷大學東洋學研究室，昭和四十年。
- (三九) 隋唐佛教史の研究。山崎宏著，法藏館，昭和四十二年。

## 第八章 唐代的佛教（二）——末法佛教與戒律

- （一）道宣の支那戒律史上け於ける地位（支那佛教史學3-2）。甘蔗圓達著，昭和十四年。
- （二）善導教學研究號——大原教授還曆記念特集（真宗學17,18）。大原性實地著，昭和三十三年。
- （三）唐西明寺道宣律師考（福井博士頌壽記念東洋思想論集）。山崎宏著，昭和三十五年。
- （四）曇鸞傳の一齣について——道宣の記載に關する私見（福井博士頌壽記念東洋思想論集）。野上俊靜著，昭和三十五年。
- （五）唐代西州けおける淨土教（龍谷史壇50）。小笠原宣秀著，昭和三十七年。
- （六）中國佛教史上け於ける鑑真和上（南都佛教15）。塚本善隆著，昭和三十九年。
- （七）唐中期の淨土教。塚本善隆著，東方文化研究所，昭和八年。
- （八）大唐西域求法高僧傳。足立喜六著，法藏館，昭和八年。
- （九）中國の淨土教と玄中寺。道端良秀著，永田文昌堂，昭和二十五年。
- （一〇）續高僧傳私考——淨土三祖傳。野上俊靜著，真宗大谷派安居事務所，昭和三十四年。

- (一一) 鑒真大和上傳之研究。安藤更生著，平凡社，昭和三十五年。

## 第九章 唐代的佛教（三）——華嚴宗與禪宗

- (一) 惠果和尚について（東洋學報17）。村上長義著，昭和三年。
- (二) 禪宗の初祖としての達摩の禪法（日華佛教研究會年報1）。鈴木大拙著，昭和十一年。
- (三) 楞伽宗考（譯文）（日華佛教研究會年報1）。胡適著，昭和十一年。
- (四) 支那唯識學上け於ける楞伽師（支那佛教史學1-1）。結城令聞著，昭和十二年。
- (五) 支那華嚴宗傳統論，續華嚴宗傳統論（支那佛教の研究）。常盤大定著，昭和十五至十九年。
- (六) 最近の支那禪宗史研究（佛教研究5,6）。古田紹欽著，昭和十六年。
- (七) 支那華嚴宗傳統と李通玄の立場（日華佛教研究會年報6）。龜川教信著，昭和十八年。
- (八) 唯識宗の支那三祖（日華佛教研究會年報6）。富貴原章信著，昭和十八年。
- (九) 一行禪師の研究（密教研究87）。長部和雄著，昭和十九年。
- (一〇) 唐代禪宗高僧の士庶教化（羽田博士頌壽記念東洋史論叢）。長部和雄著，昭和二十五年。

- (一一) 中國け於ける密教の容受について（佛教文化研究2）。塚本俊孝著，昭和二十七年。
- (一二) 燈史の系譜（日本佛教學會年報19）。横井聖山著，昭和二十九年。
- (一三) 荷澤神會禪師考（東洋史學論集2）。山崎宏著，昭和二十九年。
- (一四) 中國禪宗史け於ける五家の地位と性格（駒澤大學研究紀要14）。増永靈鳳著，昭和三十一年。
- (一五) 牛頭禪の歴史と達摩禪（宗教文化14）。關口真大著，昭和三十四年。
- (一六) 禪宗と天台宗との交渉（大正大學研究紀要44）。關口真大著，昭和三十四年。
- (一七) 禪宗初期の修道論——神會の頓悟禪を中心として（禪學研究50）。木村靜雄著，昭和三十五年。
- (一八) 唐荊州玉泉寺大通禪師神秀考（結城教授頌壽記念佛教思想論集）。山崎宏著，昭和三十九年。
- (一九) 圭峯宗密考（龍谷史壇56,57）。山崎宏著，昭和四十一年。
- (二〇) 唐代沱仰宗考（山崎先生退官記念東洋史學論集）。阿部肇一著，昭和四十二年。
- (二一) 神會和尚遺集。胡適著，東亞圖書館，一九三〇年。
- (二二) Gernet, Jacques; Biographie du Maître Chen-houei du Ho-tso（神會和尚668-760）, Contribution

a l'histoire de l'école du Dhyana. JA.CCXXXIX,I  
1951.

- (二三) Gernet, Jacques; Les entretiens du Maître Ling-yeou (靈祐771-853) du Koueichan (滄山). BEFEO, Tome XL V, Fasc.1 1951.
- (二四) Chapin, Helen B. ; Three Early Portraits of Bodhidharma. ACASA. 1. (1945-1946).
- (二五) Lanciotti, Lionello; New Historic Contributions to the Person of Bodhidharma. Artibus Asiae XII, 1/2, (1949).
- (二六) 密教發達志。大村西崖著，佛書刊行會，大正七年。
- (二七) 祕密佛教史。梅尾祥雲著，高野山大學出版部，昭和三年。
- (二八) 心意識上りみたる唯識思想史。結城令聞著，東方文化學院東京研究所，昭和十年。
- (二九) 禪宗史研究一、二、三。宇井伯壽著，岩波書店，昭和十四至十八年。
- (三〇) 達摩の研究。松本文三郎著，第一書房，昭和十七年。
- (三一) 禪宗思想史。增永靈鳳著，日本評論社，昭和十九年。
- (三二) 臨濟及臨濟錄の研究。陸川堆雲著，喜久屋書店，昭和二十四年。

- (三三) 達摩大師の研究——達摩大師の思想と達摩禪の形成。關口真大著，彰國社，昭和三十二年。
- (三四) 由或禪宗史の研究——南宗禪成立以後の政治社會史的考察。阿部肇一著，駒澤大學歷史研究室，昭和三十五年。
- (三五) 一行禪師の研究。長部和雄著，神戸商科大学經濟研究所，昭和三十八年。
- (三六) 禪思想體系。伊藤英二著，鳳舍，昭和三十八年。
- (三七) 禪宗思想史。關口真大著，山喜房佛書林，昭和三十九年。
- (三八) 初期禪宗史書の研究。柳田聖山著，法藏館，昭和四十二年。
- (三九) 達摩の研究。關口真大著，岩波書店，昭和四十二年。

## 第十章 唐代的佛教（四）——法相宗與密教

- (一) 唐代の後期密教——唐代密教の中國性格（佛教史學10-2）。長部和雄著，昭和三十七年。
- (二) 唐中期け於ける密教興隆の社會基盤（神戸山手女子短期大學紀要7）。竹島淳夫著，昭和三十八年。
- (三) 中國密教史研究①（人文論集2-1）。長部和雄著，昭和四十年。

- (四) 漢譯佛典流傳上の一問題——金剛般若經の冥司偈について（龍谷史壇56,57）。牧田諦亮著，昭和四十一年。
- (五) 日支佛教交渉史研究。塚本善隆著，弘文堂，昭和十九年。
- (六) 入唐求法巡禮行記の研究。小野勝年著，鈴木學術財團，昭和三十至四十二年。

## 第十一章 五代的佛教

- (一) 後周世宗の佛教政策（東洋史研究11-3）。牧田諦亮著，昭和二十六年。
- (二) 吳越の佛教——特け天臺德詔とその嗣永明延壽について（大谷大學研究年報7）。畑中淨園著，昭和二十九年。
- (三) 唐、五代における福建佛教の展開（佛教史學7-1）。竺沙雅章著，昭和三十三年。
- (四) 唐末五代の河北地方における禪宗興起の歴史的社會的事情について（日本佛教學會年報25）。柳田聖山著，昭和三十五年。
- (五) 吳越佛教の一考察（北陸史學9）。杉谷惠昭著，昭和三十五年。
- (六) 唐五代の童行制度（東洋史研究21-1）。藤善真澄著，昭和三十七年。



## 第十二章 北宋的佛教

- (一) 大藏經雕印考（哲學雜誌313-324）。常盤大定著，大正二年。
- (二) 宋の財政難と佛教（桑原博士還曆記念東洋史論叢）。塚本善隆著，昭和五年。
- (三) 宋代の功德墳寺（龍谷史壇21）。小川貫弑著，昭和十三年。
- (四) 趙宋の譯經事業（佛教史雜考）。松本文三郎著，昭和十九年。
- (五) 宋代の佛教諸制度（中國佛教史論）。高雄義堅著，昭和二十七年。
- (六) 君主獨裁社會け於ける佛教教團の立場（佛教文化研究3）。牧田諦亮著，昭和二十八年。
- (七) 清涼寺釋迦像封藏の東大寺裔然の手印立誓書（佛教文化研究4）。塚本善隆著，昭和二十九年。
- (八) 中國け於ける民俗佛教成立の一過程——泗州大聖僧伽和尚について（京大人文創立二十五周年紀念論文集）。牧田諦亮著，昭和二十九年。
- (九) 宋初の佛像と裔然（佛教文化研究4）。塚本俊孝著，昭和二十九年。
- (一〇) 參天臺五臺山記について（駒澤史學5）。森克己著，昭和三十一年。
- (一一) 入宋僧裔然の事蹟（上下）（日本歴史133,134）。木宮之彦著，昭和三十四年。

- (一二) 宋代佛日契嵩について(上下)(駒澤史學8,9)。阿部肇一著,昭和三四及三十六年。
- (一三) 宋代福州の佛教(塚本博士頌壽記念佛教史學論集)。曾我部靜雄著,昭和三十六年。
- (一四) 宋の張商英について(東方學報22)。安藤智信著,昭和三十六年。
- (一五) 三教優劣傳について(佛教文化研究11)。牧田諦亮著,昭和三十七年。
- (一六) 宋代佛教と人頭税(山崎先生退官記念東洋史學論集)。道端良秀著,昭和四十二年。
- (一七) 北宋叢林の經濟生活(駒澤大學佛教學部研究紀要25)。佐藤達玄著,昭和四十二年。
- (一八) 北宋時代の公度制と祠部牒(龍谷史壇58)。小川貫弑著,昭和四十二年。
- (一九) 北宋の受戒制と六念・戒牒(龍谷大學論集386)。小川貫弑著,昭和四十三年。
- (二〇) 中國近世佛教史研究。牧田諦亮著,平樂寺書店,昭和三十二年。
- (二一) 日支佛教史論考。岩井大慧著,東洋文庫,昭和三十三年。

### 第十三章 南宋的佛教

- (一) 宋以後の佛教宗派(支那佛教史の研究)。山内晉卿著,大正十年。

- (二) 宋儒と佛教（龍大論叢288）。本田成之著，昭和四年。
- (三) 宋元時代の白雲宗門（史淵2）。重松俊章著，昭和十年。
- (四) 南宋子元の白蓮宗とその餘黨の邪說（淨土學14）。望月信亨著，昭和十四年。
- (五) 宋代の淨土教結社（宗學研究18）。春日禮智著，昭和十六年。
- (六) 宋代佛教結社の研究（史學雜誌52-1,2,3）。鈴木中正著，昭和十六年。
- (七) 中國近世の佛教結社の問題（龍谷大學論集336）。小笠原宣秀著，昭和二十四年。
- (八) 往生傳の研究（中國淨土教學の研究）。小笠原宣秀著，昭和二十六年。
- (九) 宋代淨土教の研究（中國佛教史論）。高雄義堅著，昭和二十七年。
- (一〇) 宋學の源流れにおける禪的環境（禪學研究45）。久須本文雄著，昭和二十九年。
- (一一) 近世シナ大眾の女身觀音信仰（山口博士還曆記念論文集）。塚本善隆著，昭和三十年。
- (一二) 趙州禪と雲門禪（日本佛教學會年報22）。大井際斷著，昭和三十二年。
- (一三) 宋代における念佛禪の潮流（龍谷史壇44）。荻須純道著，昭和三十三年。

- (一四) 道元禪師と宋朝禪（日本佛教學會年報26）。鏡島元隆著，昭和三十六年。
- (一五) 近世中國けおける觀音信仰（塚本博士頌壽記念佛教史學論集）。佐伯富著，昭和三十六年。
- (一六) 宋代の黃龍派の發展——黃龍慧南について（駒澤史學10）。阿部肇一著，昭和三十七年。
- (一七) 荊溪湛然の事蹟け就いて（大崎學報117）。日比宣正著，昭和三十八年。
- (一八) 宋代の居士王日休と淨土教（結城令聞教授頌壽記念佛教思想史論集）。小笠原宣秀著，昭和三十九年。
- (一九) 宋元時代の淨土教（歴史教育14-8）。小笠原宣秀著，昭和四十一年。
- (二〇) 趙宋天臺と淨土教（龍谷史壇56,57）。中山正晃著，昭和四十一年。
- (二一) 十一世紀以降の中國佛教教線の概況（大谷大學研究年報19）。滋野井恬著，昭和四十二年。
- (二二) 中國近世淨土教けおける特異性（山崎先生退官記念東洋史學論集）。小笠原宣秀著，昭和四十二年。
- (二三) 中國近世淨土教史の研究。小笠原宣秀著，百華苑，昭和三十八年。
- (二四) 南宋初河北新道教考。陳垣著，輔仁大學，一九四一年。

- (二五) 禪宗叢林制度與中國社會。南懷瑾著，一九六四年。

## 第十四章 遼金的佛教

- (一) 契丹佛教の社會史的考察（大谷學報18-1）。田村實造著，昭和十二年。
- (二) 遼代佛教に關する研究の發展（遼金の佛教）。野上俊靜著，昭和二十八年。
- (三) 金代の佛教に關する研究について（遼金の佛教）。野上俊靜著，昭和二十八年。
- (四) 金代遼陽の渤海人と佛教（塚本博士頌壽記念佛教史學論集）。外山軍治著，昭和三十六年。
- (五) 契丹佛教發展考（大陸雜誌18-4,5,6）。韓道誠著，一九五九年。
- (六) 契丹佛教文化史考。神尾弼春著，滿洲文化協會，昭和十二年。
- (七) 遼金時代の建築と其の佛像。竹島卓一著，龍文書局，昭和十九年。
- (八) 遼金の佛教。野上俊靜著，平樂寺書店，昭和二十八年。

## 第十五章 元朝的佛教

- (一) 初期の白蓮教會について（市村博士古稀記念東洋史論叢）。重松俊章著，昭和十年。
- (二) 元時代の僧侶と社會（服部先生古稀記念祝賀論文集）。有高巖著，昭和十二年。
- (三) 元の功德使司について（支那佛教史學6-2）。野上俊靜著，昭和十七年。
- (四) 元代道佛二教の確執（大谷大學研究年報2）。野上俊靜著，昭和十八年。
- (五) 學僧宗喀巴（東方學報京都17）。長尾雅人著，昭和二十四年。
- (六) 元の上都の佛教（佛教史學1-2）。野上俊靜著，昭和二十五年。
- (七) 元の宣政院について（羽田博士頌壽記念東洋史論叢）。野上俊靜著，昭和二十五年。
- (八) 元代の寺院財産と其の性格粗描（史學研究2）。横山英著，昭和二十五年。
- (九) 元代普度の白蓮宗復興運動（佛教史學1-4）。小笠原宣秀著，昭和二十五年。
- (一〇) 元代白雲宗教團の活躍（佛教史學3-1）。小川貫弑著，昭和二十七年。
- (一一) 元代白蓮宗の消長（龍大論集344）。小笠原宣秀著，昭和二十七年。
- (一二) 蒙古大藏經の成立過程（附：東洋文庫蒙古文甘珠爾略目錄——佛教史學6-1）。金剛秀友著，昭和三十三年。

- (一三) 元代白雲宗門の活躍狀態（東西學術研究所論叢23）。小川貫弑著，昭和三十三年。
- (一四) 元代佛教の免囚運（大谷學報38-4）。野上俊靜著，昭和三十四年。
- (一五) 桑哥と楊璉真伽——元代史の一面（大谷大學研究年報11）野上俊靜著，昭和三十四年。
- (一六) 元代佛教に關する一問題——喇嘛教と漢人佛教（塚本博士頌壽記念佛教史論集）。野上俊靜著，昭和三十六年。
- (一七) 元の帝師に關する研究——系統と年次を中心として（大谷大學研究年報17）。稻葉正就著，昭和四十年。
- (一八) 元代喇嘛教と民眾（歴史教育14-8）。野上俊靜著，昭和四十一年。
- (一九) 元の世祖と道教——特け正一教を中心として（大谷學報46-3）。滋賀高義著，昭和四十一年。
- (二〇) 元代叢林の經濟生活——勅修百丈清規を中心として（印度學佛教學研究16-1）。佐藤達玄著，昭和四十二年。
- (二一) 白蓮教社の變容をめぐつて（山崎先生退官記念東洋史學論集）。野口鐵郎著，昭和四十二年。
- (二二) 元朝「宣政院」考——その二面的性格を中心として（大谷學報46-4）。藤島建樹著，昭和四十二年。
- (二三) 白蓮教的源流及其和摩尼教關係（歴史教學問題1959-5）。方慶瑛著，一九五九年。

- (二四) 蒙古の喇嘛教。橋本光寶著，佛教公論社，昭和十七年。
- (二五) 蒙古喇嘛廟記。長尾雅人著，高桐書院，昭和二十二年。
- (二六) 蒙古學問寺。長尾雅人著，全國書房，昭和二十二年。
- (二七) モゴルの教。外務省アジア局中國課譯及出版，昭和三十八年。

## 第十六章 明代的佛教

- (一) 明代け於ける宗教融合と功過格（史潮6-3）。清水泰次著，昭和十一年。
- (二) 明初の寺院（支那佛教史學2-4）。龍池清著，昭和十三年。
- (三) 明代の瑜伽教僧（東方學報東京11-1）。龍池清著，昭和十五年。
- (四) 明代け於ける賣牒（東方學報東京11-2）。龍池清著，昭和十五年。
- (五) 明末佛教と基督教との相互批判（大谷學報29-2,3,4）。橫超慧日著，昭和二十四及二十五年。
- (六) 明初の僧道衙門（大谷學報27-1），野上俊靜著，昭和二十五年。
- (七) 明代け於ける三教思想（東洋史研究12-1）。間野潛龍著，昭和二十七年。



- (八) 雲棲株宏と明清佛教（中國佛教史論）。高雄義堅著，昭和二十七年。
- (九) 袁了凡の思想と善書（中國の社會と宗教）。酒井忠夫著，昭和二十九年。
- (一〇) 明末の天臺學匠幽溪傳燈の教學（大谷學報34-3）。安藤俊雄著，昭和二十九年。
- (一一) 中國明代の僧官について（大谷學報36-3）。間野潛龍著，昭和三十一年。
- (一二) 明清淨土教の指向(石[濱-賓+兵]先生古稀記念東洋學論叢)。小笠原宣秀著，昭和三十三年。
- (一三) 明朝と太和山について（大谷學報38-3）。間野潛龍著，昭和三十三年。
- (一四) 道衍傳小稿——姚廣孝の生涯（東洋史研究18-2）。牧田諦亮著，昭和三十四年。
- (一五) 居士としての錢牧齋——錢牧齋と佛教（福井博士頌壽記念東洋思想論集）。吉川幸次郎著，昭和三十五年。
- (一六) 明の武宗の「活佛」迎請について（塚本博士頌壽記念佛教史學論集）。佐藤長著，昭和三十六年。
- (一七) 明末の紅封教と挺擊の案（塚本博士頌壽記念佛教史學論集）。酒井忠夫著，昭和三十六年。
- (一八) 妙峯福登の事蹟について（塚本博士頌壽記念佛教史學論集）。日比野丈夫著，昭和三十六年。

- (一九) 中國における居士佛教と倫理（日本佛教學會年報27）。小川貫弑著，昭和三十七年。
- (二〇) 明の太祖と天師道——特け張正常を中心として（東方宗教22）。滋賀高義著，昭和三十八年。
- (二一) 「眾喜寶卷」所見の明清教門史料（天理大學學報45）。澤田瑞穗著，昭和三十九年。
- (二二) 禪僧玉芝法聚と陽明學派（九州中國學會報10）。荒木見悟著，昭和三十九年。
- (二三) 開心法要と無為教（結城教授頌壽記念佛教思想史論集）。酒井忠夫著，昭和三十九年。
- (二四) 明の建文帝の後日譚（龍谷史壇56,57）。野上俊靜著，昭和四十一年。
- (二五) 策彦入明記の研究。牧田諦亮著，法藏館，昭和三十及三十四年。
- (二六) 明季滇黔佛教。陳垣著，輔仁大學，一九四〇年。

## 第十七章 清代的佛教

- (一) 清朝帝室と佛教（支那佛教史之研究）。山内晉卿著，大正十年。
- (二) 清代と佛教殊け臨濟宗（大谷學報16-3）。藤井草宣著，昭和十年。
- (三) 清代佛教之概略（和譯）（日華佛教研究會年報6）。談玄。誠慧譯，昭和十八年。

- (四) 龔定菴の佛教學（龍谷史壇31）。小川貫式著，昭和二十四年。
- (五) 居士佛教，近世的發展（龍大論叢338）。小川貫式著，昭和二十五年。
- (六) 明清政治の佛教去勢（佛教文化研究2）。塚本善隆著，昭和二十七年。
- (七) 居士佛教における彭際清の地位（佛教文化研究2）。牧田諦亮著，昭和二十七年。
- (八) 雍正帝の儒佛道三教一體觀（東洋史研究18-3）。塚本俊孝著，昭和三十四年。
- (九) 康熙帝と教——カルカ部の歸屬をめぐって（塚本博士頌壽記念佛教史學論集）。田村實造著，昭和三十六年。
- (一〇) 乾隆帝の教團肅正政策と雍正帝（佛教文化研究11）。塚本俊孝著，昭和三十七年。
- (一一) Groot, J. J. M. de; *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected therewith*. 6 Vols. Leiden 1892.
- (一二) Groot, J. J. M. de; *Sectarianism and Religious Persecution in China: A page in the History of Religious*. 2 Vols. Leiden 1901.

## 第十八章 民國以來的中國佛教

- (一) 清末以後け於ける廟産興學と佛教教團（東亞研究64）。牧田諦亮著，昭和十七年。
- (二) 中華民國の佛教（佛教大學編，東洋學論叢）。塚本善隆著，昭和二十七年。
- (三) 現代中國の密教信仰（智山學報1）。吉岡義豐著，昭和二十九年。
- (四) 現代中國の密教政策（塚本博士頌壽記念佛教史學論集）。小竹文夫著，昭和三十六年。
- (五) 近世中國佛教けおける戒の變容（日本佛教學會年報32）。小川貫弑著，昭和四十一年。
- (六) 中華佛教印象記。鈴木大拙著，森江書店，昭和九年。
- (七) 影塵回憶錄。倓虛著，香港華南佛學院，一九五四年。
- (八) 太虛大師全書六四冊年譜二冊。同編纂委員會，一九五六年。
- (九) Blofield, John; *The Jewel in the Lotus. An Outline of Present Day & Jackson*. 1949.
- (一〇) Chan, Wing-tsit; *Religious Trends in Modern China*. New York Columbia Univ. Press, 1953.
- (一一) Chou Hsiang Kuang (周祥光); *Tai Hsu* (太虛) Indin, 1957.
- (一二) Yang I-fan; *Buddhism in China*. Hongkong, 1956.

(一三) Welch; *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*. Harvard University Press, 1967.

其他參考書目：

- (一) 支那佛教史の既刊書概観（支那佛教史學1-1）。道端良秀著，昭和十二年。
- (二) 支那佛教社會經濟史の研究について（支那佛教史學1-2）。道端良秀著，昭和十二年。
- (三) 支那禪宗史研究の展望（支那佛教史學3-1）。高雄義堅著，昭和十四年。
- (四) 支那淨土教研究の回顧（支那佛教史集3-3,4;4-1,2）。道端、小笠原、春日三人合編，昭和十四及十五年。
- (五) 支那天臺研究の回顧（支那佛教史學4-4）。靜谷正雄著，昭和十六年。
- (六) 華嚴教學研究の回顧（支那佛教史學5-1）。河野雲集著，昭和十六年。
- (七) 戰後佛教史學の回顧と展望（佛教史學特集號）。佛教史學會編，昭和三十一年。
- (八) 戰後日本における中國佛教。道教史集の動向——塚本・福井兩博士頌壽記念論集二著を通して（史潮78,79）。阿部肇一著，昭和三十七年。
- (九) 佛教史論。松本文三郎著，弘文堂，昭和四年。

- (一〇) 支那に於ける佛教と儒教道教。常盤大定著，東洋文庫，昭和六年。
- (一一) 支那儒佛道三教史論。久保田量遠著，東方書院，昭和六年。
- (一二) 支那佛教精史。境野黃洋著，同書刊行會，昭和十年。
- (一三) 支那佛教史。宇井伯壽著，岩波書店，昭和十一年。
- (一四) 支那文化史蹟十二卷（支那佛教史蹟改版）。常盤大定、關野貞合著，法藏館，昭和十二年。
- (一五) 支那佛教史蹟踏査記。常盤大定著，龍吟社，昭和十三年。
- (一六) 支那佛教の研究一、二、三。常盤大定著，春秋社，昭和十五至十七年。
- (一七) 東亞佛教史。金山正好著，理想社，昭和十七年。
- (一八) 支那佛教史（支那歴史地理大系）。塚本善隆著，白揚社，昭和十七年。
- (一九) 中國佛教史綱要。小笠原宣秀著，平樂寺書店，昭和二十四年。
- (二〇) 中國淨土教學の研究。小笠原宣秀著，平樂寺書店，昭和二十六年。
- (二一) 中國佛教史論。高雄義堅著，平樂寺書店，昭和二十七年。

（二二）改訂新版中國佛教史。道端良秀著，法藏館，昭和四十年。

（二三）中國佛教史（三冊）。蔣維喬著，臺灣商務印書館，一九二九年。

（二四）中國佛教史籍概論。陳垣著，一九五五年。

（二五）中國佛教史論集（三冊）。章嘉等著，中華文化出版事業委員會，一九五五年。

（二六）釋氏疑年錄。陳垣著，一九六四年。

譯案：日本大正元年至十四年，為我國國元年至十四年（西元一九一二—一九二五年）；日本昭和元年至四十六年，為西元一九二六至一九七一年。

## 附錄 越南佛教史略

在中國鄰近的國家之中，越南和韓國及日本相同，同樣是接受了中國的文化而成長的國家，若從政教的關係及地理的接壤而言，越南則更類似韓國之與中國的淵源。

所以，由中國人來寫越南的佛教史，特別有親切感。

打開中國的歷史地圖，我們就可看到，今日越南的河內，本是屬於中國版圖的一個地方：

秦始皇時代，河內稱為象郡。

漢武帝時代，河內稱為交趾郡。

西晉時代，越南稱為交州。

唐代的越南，設立安南都護府，及靜海節度使。

不過，當時的越南，僅指現在的北越而言。佛教的輸入，亦即沿著中國向南的路線，漸次到了越南。

## 一、佛教傳入的初期

現在的越南，位於中國廣西及雲南的南鄰，她的西鄰是寮國及柬埔寨，東面及南面則臨南海，由北至南，是一個細長形的國家。

佛教傳入越南的最早傳說，也有很多。

一般相信，第一個將佛教傳到越南的人，是漢獻帝初平年間（西元一九〇—一九三年），有一位蒼梧（今之廣西梧州）人叫牟子，他精通儒、道，而醉心於佛教，據《佛祖歷代通載》卷五（《大正藏》四九·五一〇頁中）說他：「會靈帝崩後，天下擾亂，獨交州差安，北方異人咸來在焉，多為神仙辟穀長生之術。牟子常以五經難之。」這就是牟子理惑論的成因。唯以牟子的年代，近世學者，多有置疑，故以僅作參考。

其次，見於《梁高僧傳》卷一的〈康僧會傳〉：「世居天竺，其父因商賈，移于交趾。會年十餘歲，二親並終，至孝服畢出家。」「篤至好學，明解三藏。」根據這一記載，康僧會時，越南已經有人出家，並且有了三藏教典。他的生年雖不詳，圓寂是在晉武帝大康元年（西元二八〇年）。

到了晉惠帝永平四年（西元二九四年），有天竺沙門耆域至洛陽，這是一位神異僧，《佛祖歷代通載》卷六（《大正藏》四九·五一八頁下）記有他的事蹟，並說：「初域來交廣，並有靈異。」可見耆域也到過交州及廣州弘傳佛法的了。根據越南的《古珠法雲佛本行語錄》的資料說，和耆域同來交廣之地的，尚有一位丘陀羅。

從這些資料之中，我們僅能找到零星的記載，卻不能證實當時越南佛教的如何盛行。



此後，越南即因中國與印度方面由海路發生直接的交往，而成了中途站，到了西元第八世紀之頃，其受印度的影響很多。主要的資料，見於義淨三藏《大唐西域求法高僧傳》卷上。（《大正藏》五一·三頁下）

明遠法師，是益州（今之四川）清城人，梵名振多提婆，「既慨聖教陵遲，遂乃振錫南遊，屆於交趾，鼓舶鯨波，到訶陵國（今之爪哇），至師子洲（錫蘭）。」（卷上）

僧伽跋摩，康居國人，他是唐高宗時代來華的，後來奉高宗勅令：「往交趾採藥，于時交州，時屬大儉，人物餓饑。於日日中，營辦飲食，救濟孤苦，悲心內結，涕泣外流，時人號為常啼菩薩也。纔染微疾，奄爾而終，春秋六十餘矣。」（卷上，《大正藏》五一·四頁下）

曇潤法師，洛陽人：「善咒術、學玄理、探律典、翫醫明」，「振錫江表，拯物為懷，漸次南行，達于交趾，住經載稔，緇素欽風。」（卷上，《大正藏》五一·四頁下一五頁上）

慧命禪師，從海路赴天竺，船經占波（今之南越），遇風暴。（卷下，《大正藏》五一·七頁中）

智弘律師，洛陽人，及荊州江陵的無行禪師，相伴至交趾，過了一夏，再往室利佛逝國（今之印尼蘇門答臘）。（卷下，《大正藏》五一·九頁上）

在交州出身的僧人，見於《大唐西域求法高僧傳》的，也有好多。例如：運期、解脫天、窺沖、慧琰等四人即是。

運期：「交州人也，與曇潤同遊，仗智賢受具，旋迴南海，十有餘年，善崑崙音，頗知梵語。」（《大正藏》五一·四頁上）運期也是成都會寧律師的弟子，會寧嘗與訶陵島的智賢（若那跋陀羅）共譯出小乘《涅槃經》，送回京師之後，又還往交趾。（《宋高僧傳》卷二）

解脫天的梵名為木叉婆提，此人：「汎船南溟，經遊諸國，到大覺寺，遍禮聖踪，於此而殞，年可二十四、五耳。」（卷上，《大正藏》五一·四頁上）

窺沖是明遠的弟子，隨師遊南海，經師子洲，向西印度：「其人稟性聰叡，善誦梵經。」「到王舍城，邁疾竹園，淹留而卒，年三十許。」（卷上，《大正藏》五一·四頁中）

在我們見到的資料來說，越南的初期佛教，沒有系統可求，僅從過往該地及其僧人遊學的零星記載中，得到若干消息而已。

## 二、佛教的發展與朝廷

自從西元第二世紀至第十世紀前半紀，為佛教的第一期，也即是移入期；從第十世紀之後半紀至第十四世紀之末，為佛教的第二期，也即是發展期。

佛教在越南的發展，頗得力於越南朝廷的擁護。越南主統之成立，是在宋太祖開寶元年（西元九六八年），由丁部領成立了大瞿越，是為丁朝，歷兩主而亡，計十二年（西元九六八—九八〇年）。

丁先皇崇信佛教，於太平二年（西元九七一年），定文、武、僧之三道的品階，並賜僧統吳真流以匡越大師之號，另授張麻尼為僧錄，鄧玄光為崇真威儀之職銜。

丁朝亡後，即為黎朝代起。

黎朝第一位皇帝，叫作大行皇帝黎桓（西元九八一—一〇〇五年），唯其也僅三主二十九年而亡，在第三主黎龍鉞應天十四年（西元一〇〇七年）之春，遣其弟明昶及掌書記之官黃成雅，入宋進獻白犀，並乞《大藏經》，二年後，如願而歸。

佛教黃金時代之出現，是在李朝王統繼起之後。

李公蘊為李朝的太祖（西元一〇一〇—一〇二八年），定都於昇城（今之河內），改國號稱大越，文治武功，都很卓越。因他幼時受教育於佛教僧侶，曾住於古法寺，他的父親李青雲，亦為僧統萬幸禪師的弟子，故其親炙佛教，殊為深刻。當他即位，便賜衣服於僧人。順天元年（西元一〇一〇年），詔出府錢二萬緡，於天德府建寺八所，並立碑錄功；又於首都昇龍城內，營造宮殿，建築興天御寺、五鳳星樓，及其他的寺院，城外則創建勝嚴寺、天王寺等的寺院。更下詔諸邑，使之修復寺觀。順天二年，又於城外建四大寺。

佛教由於太祖之保護，便打下了盛大及發展的基礎。而其接受宋朝的影響很大，或迎三藏教典，或仿宋制，以考試天下百姓而度為僧，並設戒場以傳授戒法。太祖則親幸建於昇龍城內的真教寺，可見其皈依佛教之虔誠了。

第二主太宗（西元一〇二八—一〇五四年），他對佛教之崇奉，也不讓於其父。天成四年（西元一〇三一年）之秋，親向無言通系下的禪僧禪老，參學禪學，同時他也建了好多座的寺院，於寺院落成，便設法會，詔赦天下。前後大赦，計有三次。又於乾符有道二年（西元一〇四一年）十月，命工匠雕刻佛像千餘，繪畫佛像千餘，製作寶幡萬餘，竣工之時，開羅漢會，又行大赦，並免天下稅錢之半。除此之外，尚有許多的佛事，據說由王室飭建的寺觀達九十五幢，因佛事而豁免人民之稅者，先後兩度。最後於西元一〇四九年，因夢見觀世音菩薩帶往瞻拜蓮花法座，便勅建延祐寺，該寺仿照蓮花形，建於河內城人造湖中的木柱上，所以俗稱獨柱寺，可惜此寺的三寶座，已於西元一九五四年法軍將行撤退時，被暗行破壞了。

第三主聖宗（西元一〇五四—一〇七二年），聖宗不但信奉佛教，甚至被越南人形容為越南的阿育王。當他御宇之前三年，宋朝的軍隊初與占城交鋒，奏凱班師後，將俘虜分發各官為僕役，承受此優待的官僚中，有一僧官，一日因事外出，歸時即見在他的語錄帙上，有被修改的字跡，不禁愕然；經查問之後，始知是一俘虜來的囚兵所為，此僧官即將事啟奏朝廷，上宣此一囚兵入朝，以佛理詰之，應對如流，至是方知此囚兵乃是中國的一位禪師，法號草

堂，因在占城行化而被當作俘虜逮捕了。朝廷即命其入越南僧籍，住於開國寺，大張法筵，並得聖宗之崇敬而執弟子禮。

聖宗信奉佛教而行仁政，嘗於某冬因觀音現身宮中，即以大悲之旨，眷念貧苦民眾，以及獄中囚犯之疾苦，故其每行賑濟及恩赦之盛舉。龍瑞太平三年（西元一〇五六年），建立崇度報天寺，並築十二層塔，又以銅萬二千斤，鑄造洪鐘，帝親作鐘銘。又因幸寺觀，求後嗣應驗，乃大喜而再行大赦。

同時，在聖宗之際，儒教也開始受到尊崇，於神武二年（西元一〇七〇年），勅修文廟，塑周公及孔子等像，並畫七十二賢之像。唯到了仁宗之時，才下詔初設科舉制度，而使儒教獲得了普遍流行於民間之機運。

第四主仁宗（西元一〇七二—一一二七年），仁宗於廣邱三年（宋哲宗元祐二年，西元一〇八七年）擊退宋朝大軍之侵略，又進攻了南方的真臘及占城，並使之來朝納貢，可知此是一位英主。他對佛教也備極崇奉，除了修理許多佛寺，並以枯頭禪師為國師，參與國政，而與丁黎二朝的匡越大師無異。其他佛事，也不比以前諸王為差。他在位六十五年，擇才用人，內治外征，實為李朝的鼎盛時代。

第五主神宗在位十年。

第六主英宗（西元一一三八—一一七五年），對於佛教，亦頗崇信，師事毘尼多流支系下的明空禪師，建立了永隆聖福寺，又修理了首都的真教寺。

第七主高宗（西元一一七六—一二一〇年），雖亦皈依佛教，但是此時的國內各地，盜賊蓬起，內亂頻仍，國勢日衰。致到第八主惠宗（西元一二一一—一二二四年）時，饑饉遍野，民生困苦，帝遂因發狂，終將政務委於次女佛金，自己則隱於真教寺出家去了，號惠光大師。

惠宗的女婿陳守度，乃是一位野心勃勃的人物，趁此機會，他便代取李朝而有天下，結束了李朝二百一十五年的歷史。惠光大師亦終為陳守度所弑，後葬於寶光寺。

陳守度，也就是陳朝的太宗（西元一二二五—一二五八年），他對佛教也有很深的因緣，據說當他幼時，在驛亭休息，遇有一位僧人來對他預言了將來的際遇，所以當他即位之後，便在每個驛亭塑置了佛像。到了天應政平十六年（西元一二四七年），實行佛、儒、道三教之考試，以成績錄取，分為甲乙兩等，以備登用。其後二年，修理建於李太宗時的延祐寺，並行大赦。此後又以國帑，建立寺院，鑄造銅鐘。

第二主聖宗（西元一二五八—一二七八年），這是中國宋末元初的時代，聖宗與前王相同，保護佛教，建立有普明寺。

第三主仁宗（西元一二七九—一二九三年），此時，元朝的軍隊，曾從陸海兩路，進攻安南，西元一二五七年、一二八五年、一二八七年，蒙古軍三次打進越南，國都一再淪陷，但越南欲堅持其獨立的願望，所以也擊破了南方的占城，兼併了中部的順化。但仁宗晚年，讓位之後，即入禪道，出家赴安子山，隱於臥雲庵，號竹林大士。著有《禪林鐵嘴錄》、《僧伽碎事》各一卷。

陳朝第四主英宗（西元一二九三—一三一四年），因為元朝不再入侵，遂遣陳克用入元求《大藏經》，歸越之後，留於天長府，並刊行副本。又詔印行佛教法事道場的文書格式，頒布全國。興隆十一年（西元一三〇三年）正月，於普明寺設無量法會，布施金銀錢帛，賑濟天下之貧窮，同時授《戒施經》。興隆十六年，上皇仁宗入寂。其後有來自北方的胡僧瑜祇婆藍之女多羅聲，入於宮中，胡僧修禪定而行神祕法，深得英宗信任，因此而使佛教流於墮落之境，可見元朝的喇嘛教之弊風，也吹到了越南。而英宗晚年，也像仁宗一樣，禪位出家了。

第五主明宗（西元一三一四—一三二九年），信佛並讀《金剛經》。此時有一感人的故事，傳說陳明宗曾將他的岳父因事投於獄中，並欲使其餓死，可是保慈皇后極崇佛教，即以衣服浸水，投入

獄中，讓她的父親吸飲。她同時也想到了韋提希夫人救助頻婆沙羅王的崇高行為，便勸她的父親誦《觀無量壽經》、觀想阿彌陀佛。

第六主憲宗、七主裕宗、八主藝宗、九主睿宗各代，佛教式微，未有特別的史事傳流記載。而在裕宗時代，中國的政權又有了變更，已從元朝亡入明朝。越南的陳朝，勢力也日漸衰落，國內盜賊蜂起，國外則有南方的占城屢屢入寇。占城與安南之間，自古以來，即常有事端，時戰時和，打來打去。大體上說，安南是屬於中國文化的範圍，占城則與扶南、真臘（此兩古國均在今之泰國東部柬埔寨內）關係密切，而屬於印度文化的範圍，由於文化習慣不同，國民情感相背，故當安南強盛時代，即征服占城而使之入貢，安南衰落之際，占城便來入寇安南。因此，到了陳朝第十主慶帝之時（西元一三七八—一三八八年），由於進擊占城而兵力疲憊，竟然命僧人為之助力，選僧人之健壯者為兵，以防占城之入寇。唯正在此國步艱難之日，曾應明朝之需要，選送二十名僧人至明之金陵，在此之先則已有阮道及阮算入明，並且得到明朝的厚遇，此也可能是明朝對越南的一種懷柔政策罷。

然而，陳朝的國勢越衰，對佛教則越不利，第十一主順宗光泰九年（西元一三九六年）正月，行僧道之淘汰，僧人未滿五十歲者一律參加考試，唯有通於釋教者得與僧堂之位置。這是精簡佛教，實則是限制佛教。

終於，由於胡氏之僭奪，以及明朝大軍之入侵，陳朝的王統，便在西元一四〇〇年結束了。先後十二主，歷時一百七十五年。

### 三、禪宗三大系

佛教在越南的發展，確有賴助於各朝王室的保護及提倡。在丁黎兩朝之際，對於佛教的依重，除了信仰的因素，尤具有文化的因素，當時的越南，文化落後，知識未曾普及，才識之士，實在不多。唯有佛教的僧人之中，受有高度文化的薰習，智慧才具，均非

一般俗人可比。建國保民，有賴於僧人的才能及智慧，乃是必然的趨勢。

佛教最大的關鍵，卻是在於李朝的全力推展，李朝先後八主，無一主不是三寶的有力外護，所以李朝對於佛教的功德，在越南佛教史上，足可永垂千古而使越南的佛子們懷念不已。越佛史上的許多高僧，也多出現於那個時代。一到陳朝之後，教勢即走下坡了。越南的佛教，主要是受中國的影響，也許中國的義學，未能在南方生根，所以越南佛教的特色，也僅是盛於中國南方的禪宗的支系，在義學上則未見有其宏大的發揮及表現。

到此為止，越南的佛教，可歸納為禪宗的三大系：

（一）毘尼多流支的法統。

（二）無言通的法統。

（三）草堂的法統。

這根據安南人阮文琨的研究，而知其大致的情形如此。此期間的主要佛史文獻，則為《禪苑傳燈輯錄》上卷、《禪苑集英語錄》下卷。然據考證，此兩書名雖異，實為同一書的上、下卷而已。

現在讓我們介紹這三個禪系的人物：

（一）毘尼多流支的禪系：毘尼多流支，他雖不是中國禪宗派下的人，卻是中國禪宗初祖達摩的法孫，毘尼多流支接法於僧璨，僧璨接法於達摩，故其仍與中國的禪統有關。他是南印度人，先受教於僧璨，後來約在西元第六世紀之末頃，可能是五八〇年，來到越南，住法雲寺，並在那裡傳授禪法。此後十四年，他也就在那裡圓寂了。

毘尼多流支的弟子，著名者有法賢，止住於越南，唐高祖武德九年（西元六二六年）入寂。此後，自三祖至七祖的事蹟不明。第八祖定空禪師，建有瓊

林寺，寂於唐憲宗元和三年（西元八〇八年）。第九祖通善。第十代出有羅貴安、法順、摩訶、無礙，計四人，其中之法順，著有《菩薩號懺悔文》傳世。十一代知名者有禪翁、崇範、廣淨等三人。十二代則有萬行、定慧、道行、持鉢、純真等五人。十三代為惠生、禪嚴、明空、本寂，以及其他二位，共計六人。十四代出有慶喜、淨如、淨眼、廣福等四人，其中的慶喜，著有《悟道歌詩集》行世。十五代則為戒空、法融、草一等三人。十六代是智、真空、道林等三禪師。十七代，妙因、圓學、靜禪之三人，其中的妙因係比丘尼。十八代的圓通，著有《諸佛跡緣事》、《洪鐘文碑記》、《僧家雜錄》。十九代的依山，乃是這一系可以考察的最後一人，寂於西元十三世紀之初，大約是中國南宋寧宗的時代。

- （二）無言通的禪系：無言通自稱是得法於中國的百丈懷海，故這一系，是由中國人自中國傳到越南的，無言通的年代，相當與黃檗、潯山同門同時，百丈大師寂於唐憲宗元和九年（西元八一四年），九十五歲；黃檗希運寂於唐宣宗大中二年至九年之間（西元八四八—八五五年）；潯山靈祐寂於唐宣宗大中七年（西元八五三年）。準此推測，無言通當為西元九世紀前半期的宗匠，他是廣州人，俗姓鄭，雖是百丈的弟子，亦曾及馬祖之門，後於唐穆宗元和十五年（西元八二〇年），遊化至安南北寧之仙遊縣建初寺，接受該寺感誠之供養，並授禪法予感誠禪師，嗣後即終老於此。

因此，無言通系的第一代，即為感誠。二代為善會。三代為雲峯。四代為匡越大師吳真流，他是一位文才卓犖的學者，丁朝開國，即聞名延攬，先於西元九七〇年封為僧統，掌理政務，整頓僧綱；翌年，丁先皇念其護國庇民之功，即晉封為太師，並賜匡越之號。第五代則有多寶。第六代有禪老與定香二人，禪



老即是李太宗的受學師。由於禪老之力，加上李太宗的擁護，故到第七代時，以太宗為首，另有圓照、究旨、寶性、心明、廣智，以及其他之名匠，其中尤其以圓照禪師最為出色，名聲極隆，他著有《藥師十二願文》、《讚圓覺經》、《十二菩薩行修證道場》、《參道顯決》等行於世。第八代有通辨、滿覺、悟印、悟法華，共計四人。第九代共有九人，著名者有道惠、辨才、寶鑑、空路、本淨，辨才著有《照對錄》。第十代共有十一人，重要者有明智、信學、淨空、大捨、淨力、智寶、長原、淨戒、覺海、願學，這是李朝的全盛時代，禪宗各派，均呈欣欣向榮之狀，所以人才輩出。十一代有廣嚴。十二代出有著了一部《南宗嗣法圖》的作者常照禪師。十三代則以通師、神儀、法界之三人為有名。十四代是息慮、現光、隱空。十五代是應王、道圓、一宗，另外尚有一人，共計六位。這到了西元十三世紀前半期的時代，他同毘尼多流支一系的情形一樣，自此以後，無言通系下的法脈，也無從稽考了。

（三）草堂的禪系：草堂禪師，前面已經說到，他是中國人，當李朝第三主聖宗時代，行化於占城之際，被當作囚兵逮捕而進入安南的。

草堂系的第一代弟子，即為李聖宗、般若、遇赦等三人。第二代有吳益、紹明、空路、完覺。第三代則為李英宗、杜武、梵音、杜都。第四代是張、真玄、杜常。第五代為李高宗、海淨、院識、范奉御。此到第十三世紀初即入陳朝，陳朝以後的教團史，因為資料不獲，文獻無徵，所以不甚了然。

唯於陳朝之初，由三主仁宗禪位出家，號竹林大士，參禪著述，並教化弟子千餘人，結果開出了竹林派，他著有兩部傑作，即是《禪宗指南歌》、《御製課虛集》，從其教理的內容考察，可能屬於臨濟禪，

而其禪法則謂出於慧忠的系統，詳細法脈，則不甚明瞭。

此後，陳朝的君主，尚有出家者，唯彼等之法系難考，陳朝的僧侶之中，也有幾位著作家，例如法螺著有《斷策錄》十卷、玄光著有《玉鞭集》一卷、嘉慶著有《悟道集》一卷、寶黨著有《圓通集》二卷等。再往後，不知由於何種因緣，禪宗一時絕跡，至西元十七世紀時，頓由淨土宗取代了禪宗的地位，新成立了竹林蓮宗一派，以阿彌陀佛為其主要之中心，乃至形成以後北越佛教的主流。這可能與中國自宋明以後，倡導禪淨雙修，以及明末清代的高揚彌陀淨土，有甚大關係。

#### 四、佛教的衰落

越南的佛教，自陳朝滅亡，即告衰落。

西元一四〇〇年，陳朝亡後，國內大亂，加之明朝的中國大軍入寇，故於明成祖永樂十二年至明宣宗宣德二年（西元一四一四—一四二七年），十餘年間又成了中國的保護國。到了黎朝的太祖黎利起來擊退了明軍，即王位而稱國號為大越，越南又告獨立。

當時的中國明朝政府，正從事於儒學之獎勵，所以黎太祖（西元一四二八—一四三三年）雖擊退了明軍，但對明朝的文化制度，卻大肆吸收移植，其結果則使儒學與文學，極一時之盛；在宗教方面，道教及喇嘛教之勢力，亦日益隆起。反之，正統的佛教，卻落於衰退。遂而儒、道、釋三教混合的新局面，也跟著出現。在明朝保護期間，中國的太守，嘗下令沒收佛教經書，徹底破壞各地寺觀。黎太祖順天二年（西元一四二九年），嘗行僧道之考試，不知誦經不持戒律者，一律勅令還俗。

黎朝二王太宗（西元一四三四—一四四二年）時，佛教又一度抬頭，太宗於紹平元年（西元一四三四年），修理寺院，設盂蘭盆會，同時赦釋囚犯，並賜僧錢二百二十緡。翌年，鑄造國太后之金像，命僧人行開光點眼之法，並於其廟祝禱。太宗也同樣重視儒教，紹平二年二月，創行祭孔之釋奠，並成為以後之永式；又於同年十二月，發行了新刊之《四書大全》。

經過三主仁宗，至四主聖宗（西元一四六〇—一四九七年）時，即行抑佛重儒之政策，光順二年（西元一四六一年）禁止寺觀之新造，又於光順六年，命禮官改革民俗，此謂矯正民間溺信佛教之弊，監視僧侶之行踪。對於儒教，則備加重用，制定春秋二季祭孔之禮，同時增建文廟以及儒家其他的諸多設施。此時的國勢頗強，乃係黎朝的盛世。唯其於重儒抑佛的政策，並無關聯，因其重用儒教之後的結果，至第五主到第十主期間，國內外的動亂，又相繼而現。在此階段，政治紊亂，佛教的活動，也無特別可記述之處。

由於內亂，權臣莫登庸弑第九昭宗而僭奪王位，在莫氏支配政權數年之後，黎朝再興，然其政權竟又歸於重臣鄭檢操縱，唯其仍奉黎朝之王統而佔領越北的東京地方。適巧與阮氏在順化，支配了南部地方而對峙。在名目上，此期間仍為黎朝的王統，實際上卻是鄭氏與阮氏分割而治的局面。在二百餘年間保持了王統的不絕，黎氏的朝廷卻是威勢盡失，是稱為後黎朝。

在後黎朝時代（西元一五三三—一七九一年），王室重奉儒教，民間則對佛教保有相當信仰，鄭氏亦嘗用意於佛教。唯因長期的內戰變亂，民力凋弊，故對寺院的建立不多。

基督教傳入越南之後，發生有多種弊害，故於後黎朝第九主玄宗景治元年（西元一六六三年）及十二主裕宗永盛八年（西元一七一二年），兩度下令禁止基督教之傳播。

裕宗永盛十五年，鄭梈修理福龍寺，經營達數年之久，勞役人民，民間頗有不平之怨聲，甚至要求修理之工程中止。不過，鄭梈修寺的動機，是在造成遊覽之勝地，並非出於真正崇佛之意圖。

又有鄭杠，建立瓊林寺及崇嚴寺，石工萬名，日夜不停，並以徵服勞役代替稅捐之繳納。鄭杠又建壺天寺與香海寺，並由百官獻銅，鑄造大佛像。可是到了後黎朝的末主愍帝昭統元年（西元一七八七年），由於軍用的支出浩大，國庫空虛，銅之需要孔急，遂有阮有整之奏請，令各地寺觀的銅像銅器，送至京師，鑄造昭統通寶的錢幣了。

由於北方的鄭氏及南方的阮氏，均欲收拾民心之歸向，人民信佛者多，所以為了建寺而大興土木。故在南方的阮氏，也曾下旨建立天姆寺，今日之順化，尚有其遺跡，此寺三寶殿之雄偉，及其所鑄之鐘有異常之金聲，是為兩大特點。一般人皆肯定地說，今在順化附近各區之大多數寺觀工程，也均由於當年阮氏各主之功德所賜，傳至今日，尚為越南佛子所津津樂道。

就在後黎朝的末際，起兵於西山的阮文央，聲勢也頗壯大。於是，越南的政局，形成了鼎足而三的分裂狀態，東京的鄭氏、順化的阮氏，加上西山的阮氏，就把越南割據了。

於是，北越的黎朝，求助於中國清朝的軍隊，結果清軍卻大敗，黎朝也就從此滅亡。佔據順化地方的阮氏政權阮福映，一時也亡命逃出了國外，後得法國的援助，才漸次回復其勢力，終於擊破了西山的阮氏而統一了全國。

阮福映遂於西元一八〇二年（中國清仁宗嘉慶七年）即王位，改稱年號為嘉隆，建立了阮朝。

當時的阮朝，領有東京、安南、交趾，真臘則為其保護國。可見其威勢，已較前數朝代的版圖為大了，這也就是後來被稱為越南三邦的範圍，含有今日的越南、柬埔寨、寮國在內。

然而，阮朝得到法國的援助而統一全國，她所付出的代價則是相當的大。法國到了西元一八八六年佔領了越南，至翌年，終於在越南組織了印度支那政府，設置總督，統轄全域。

本來，我國對於越南保有宗主權，越南內政獨立，但受中國的保護。阮福映引入了法國的勢力，後來為了傳教問題，而彼此的關係惡化，法國便以武力脅迫清朝政府，這便是中國近代史上有名的中法越南的戰爭，也是中國的國恥之一，因為越南的宗主權終由於清朝軍事失利而喪失。

於是，越南的阮氏王朝，成了法國的傀儡，徒擁虛名，而無實權。

雖然如此，阮朝王室，對於內政的處理，尚有一部分的影響力。正因如此，對於佛教是很不利的。一方面，法國的政府大力推行天主教的傳教事業，一方面，阮朝的王室則採用儒教，朝廷各項制度，無不以儒教為準。

阮福映於平定國內之後，即於嘉隆三年（西元一八〇二年）八月，建太廟於皇城之左，又詣文廟而行秋祭。

翌年初，勅禮部於吉日祭天地。此後屢於春秋兩季親行文廟之祭，並擴大建築文廟的規模，阮福映為阮朝的世祖，其後各主，即以世祖所定的制度朝儀為式的慣例。

阮朝對於佛教的限制極苛，僧徒被黜，而由御賜之流至各寺觀為寺監或法師，所以各寺觀僅存外表之形式，破戒視為尋常，宗教的精神全失，同時，政府設置僧籍，以便控制；限制寺院購置地產，限制寺院接受十方善信的財物布施，以期抑制佛教的發展，致使真修實學的僧人，不獲安心弘法之所，反使一般偽借佛教以行惑世之實的假佛教徒，得到了機會。

## 五、混雜信仰的佛教

在第二次世界大戰之前，越南的民間信仰，與中國的極為相近，除了少數天主基督的信徒之外，都會承認他是信仰佛教的，可

是此所謂佛教，絕對不是純粹的三寶弟子，而是混合了佛、儒、道三教觀念和成分的信仰。

在農村之中，有各式神祇的崇拜，呈現出類似多神的複雜形態。

從其外貌上看，越南寺院的建築，與中國相似，僧侶的生活，也類似中國，除了南部受有小乘佛教傳播而同於上座部的形態之外，大多數的越南佛教，跟中國是極為類似的北傳形式。他們的佛塔，也保留著中國的色彩。他們的經典，也是中國的文字。他們的佛殿內部，中央供釋尊像，右供阿彌陀佛像，左供彌勒菩薩像，這是指的比較純粹的寺院。

因此，除了少數的佛教僧侶，一般的人民之自稱為佛教徒者，即無法辨別佛、儒、道的界限。於是，一般以佛教為生的佛教徒，每每成為從事於精靈崇拜等的妖術師，而在民間看來，以為這也就是佛教。

因此，在許多混合信仰的佛寺之中，他們的正殿中央，備有五、六段壇臺，安置了各種的偶像。最前列的一段，普通是供佛的誕生像，左右則為阿難與目犍連二尊者。其次供置道教諸神、冥府之王、北極星、南極星。最上一段安置佛教的三寶、孔子、老子諸像。至左右兩個脇壇，普通是供觀音、彌勒、文殊等大菩薩，以及守護諸天、著名的祖師等的偶像。又有地獄圖、羅漢圖、道教諸神仙圖，描繪於樑間者。

他們信仰靈魂的輪迴之說，雖然正信的佛教不主張有固定的靈魂，但是輪迴的觀念，使得大家既有安慰也自願自動地行善止惡。他們信仰諸佛在此世界的人類之上方，監視保護此一世界，並相信有佛教的守護諸天，守護信佛的人們。

在佛事方面，一般的有七月十五日的盂蘭盆會，這是民間的盛會，相信此日地獄門開放，各人的祖先亡靈，來到人間受惠。所以各家門前，均備供食物，並以紙做的衣服、金錢，入夜焚化。在這一天，各寺塔內，也舉行大袈裟供養之儀式。

每月陰曆的一日及十五日，各寺塔內也舉行一定的儀式。

與佛教寺院相等的，有儒教的文廟，及道教的關聖廟，也並存於越南的各地。農村部落尚有各村的守護神的供祀，這有類於中國的土地祠，越南人稱之為亭的建築物，也屢見不鮮。跟中國、印度、日本的民俗一樣，越南人也有崇拜大樹之神靈的習慣，並且非常普遍。

類似的民間信仰，與其說是信的佛教，不如說是信仰超人的存在，一種神祕力量的祈求。

正由於宗教信仰的混淆複雜，即有一些人士希望把它們有系統地統一起來，所以產生了一個結合了佛教、道教、基督教所混淆而成的高臺教，這是越南的一支新宗教。

## 六、蓬勃的現代佛教

第二次世界大戰，對於全人類是一大浩劫，但在戰爭結束之後，世界的形勢便進入了一個新的局面。

民國三十四年（西元一九四五年）日本投降，便終止了二次大戰，大戰的終止，也為各弱小的國家民族帶來了自治與獨立的新機運，西方列強的殖民主義，便隨著這一新形勢而日漸萎縮後退。越南在法國殖民統治了六十多年之後，終於也在西元一九四九年獨立了。

可惜的是，越南也和中國一樣，中國剛從日本軍閥的蹂躪下得到了勝利，轉眼間又陷入內戰分裂的局面。越南獲得獨立不允，也由於內戰的緣故，而在一九五四年奠邊府的慘敗，便依日內瓦協定，將越南自十七度線為分界，切成了兩半。直到目前（西元一九六六年），南越的居民，尚在與來自北越的軍隊，作著殊死的戰鬥。不過，越南的阮氏王朝，也因南北的分裂而結束了。

可是，越南的佛教，因受了中國於民國之後的佛學傳播之影響，他們在厭倦了西方殖民主義者的統治之餘，就把熱烈的希望和安慰的追求，投向了佛教。所以到了西元一九二〇年，便在越南的北、中、南三處，普遍地掀起了振興佛教的運動。經過十一年的困苦奮鬥，至一九三一年，即有一個佛學會首先在西貢創立，命名為南圻佛學研究會；一九三二年，越中又成立了佛學會；一九三四年，北越學會也相繼成立。

這些佛學會雖各有章程，但卻有其共同的目標，因為復興禪宗、整頓皈依、造就佛教的青年而努力。同時，他們為了佛法的普及，便開始倡用越語代替了以往所用的漢文。許多譯自大小乘的越文經典及雜誌，也就開始出版。

這一佛教的振興運動，不數年之間，即得到了全國的歡迎，上流社會的智識界，亦多自動轉移了他們的思想而擁護佛教的復興，從間接的鼓勵到直接的合作，捐輸財物、宣揚教義，這是令人感奮的現象。

後來雖因二次大戰的爆發，而使這一運動一度停頓。然到越南獲得獨立之後，民族的意識，使他們不喜歡西方人的宗教，對科學及民主的認識，也使西方的神教黯然失色，佛教因之重振。至西元一九四九年，由於素蓮及智海兩大師的領導，以及一般居士的盡心協助，設立孤兒及私塾各一所，成立救濟戰爭難民的各慈善機構，並設立一個印刷館。在河內、在順化，悉力策畫僧伽之重聚、制度之整頓、寺院之重修、雜誌之復刊、翻譯及著作之恢復。

是以，到一九五〇年，中越、北越成立了聯合性的新佛學會，第二年五月六日，又在順化召開全國佛學會議，參加的代表有僧伽及居士五十多人，決議統一各居士會，規定統一儀式，普及教理於民眾，造就青年佛子。

在此統一佛教的名義下，在一九五二年九月，因金蘭代表團出席在日本召開的第二次世佛友誼會之便，隨奉一佛陀舍利贈予日本，當該代表團乘船經泊西貢的二十四小時之間，響應號召參加禮敬舍利而集會的佛教徒，達十萬人，這是越南獨立之後在西貢從未



有過的盛大場面。尤其難得的，人雖眾多，而秩序井然，虔誠非常，感人至深。

從此以後，由南到北，振興佛教的運動，到處受到熱烈的歡迎，而使各種雜派的宗教勢力，一一來向佛教歸附。各慈善機構、佛學堂、佛教私塾、佛教青年機構等等，也紛紛增加，隨處發展。可惜未久之間，日內瓦協定，把越南分裂為二，北越與南越佛教的統一發展，唯有待之於來日了。

但是，南越的佛教，目前仍在為佛法的昌明及國家的利益，作著艱苦的努力。他們竭力使佛教洗脫混雜的迷信，竭力從事於佛學的宣揚及教導，竭力實踐佛陀的教訓。所以不論僧俗，凡參加振興運動者，均須從修心養性中力求精進，他們要以自覺、覺他、自度、度他的精神自期，他們不再誤用大乘「菩薩行」之藉口而行非法，卻要向大乘佛法中提起營養以滋補其精神。他們完全公認各派正統的教理，歌誦原始佛教，但也不放棄龍樹、馬鳴、世親等之根據於原始基礎上的各種論說，亦如他們不放棄淨土法門為參禪途徑之一相同。

可見，越南的佛教，正在邁向新紀元的新境界。目前的越南人民，除了天主教信徒之外，約有百分之八十的佛教徒，不過在此百分之八十中，有些舊的各種信仰者，未必是正信的佛子，只是他們無不信仰釋迦世尊。至於新佛教的運動者，在越中及越北為多，兩年前在越中的新興運動者有二百萬人，南越則尚不滿兩萬人。

推動這一新興佛教運動的，就是越南佛教總會，歷年以來，他們召開了許多次大會，在此總會之內，包括有：

- （一）越中僧伽教會。
- （二）南越僧伽教會。
- （三）北越駐南部之僧伽教會。
- （四）中部駐南部佛教會。

（五）越南佛教會（即北越駐南部者）。

（六）南越佛教會。

現在的總會地址，自佛元二五〇二年（西元一九五八年）四月起，由印光寺遷至西貢清光縣太街八十九號的舍利寺。

一九五六至五八年度的總會職司為：會主淨潔和尚，總書記梅壽傳居士，副書記善定大師及胡琴居士，司庫主任阮文雅居士，副主任阮高翔居士，司儀委員心珠大師，弘法善華大師，訓育智守大師，訓練青年佛子智光大師，文化陳清協居士，訓練慈善（佛教）黎文琴居士，檢察顧問善明大師等。

總會下的「南越僧伽教會」，工作極為積極，他們的成績也很顯著：

（一）設立佛學堂。

（二）訓練住持人才。

（三）普通佛學的流動演講。

（四）調整傳授皈依的方式，取消皈依一師之儀式，改為皈依集體的僧伽。整頓尼眾，今有中央及省級各理事會，由一尼長另外擔任僧綱。

（五）保送僧人出國留學。

（六）翻譯律典為越文及越文佛書之著作。

（七）與佛學會合作，編輯《慈光》雜誌，與總會合作，出版《越南佛教》雜誌，社址設於堤岸萬幸街六三五號的印光寺。

總會下的「南越佛學會」，成績尤其輝煌，該會成立於佛元二四九四年（西元一九五〇年）九月。它的宗旨在於團結正信的四眾佛

子，奉持正法，實踐如來慈悲的德性。他們反對一切迷信，如燒紙錢、求籤問卜、星相、算命、私祠妖術之解厄。同時利用報紙、書籍、廣播等的各種工具，宣揚佛陀的正法，統一佛教儀式，訓練佛教青年，推行慈濟事業。他們積極擴展會務至各省各縣各市，積極地吸收會員，對內教育訓練，對外醫濟服務貧困。

值得特別一提的，是組織「佛子家庭」，此名詞是指集合了各團體的兒童、少年、青年，及佛教會員的子弟，由南越佛學會加以組織結合，由各地的「佛子家庭」，結合組織了各地的佛教子弟，自成一個團體，予於道德思想及佛教生活的教育，他們的口號是「悲、智、勇」，他們有統一式樣的服飾。目的在養成佛教子弟知道集體生活，知自立、知進退，以備將來為人為己，弘法利生。他們以白蓮花為徵號。這種佛子家庭的組織，現在幾乎已遍及越南各地，計有十六個「家庭」，已散布於西貢及各省。

南越佛學會，經十五個月的施工而建成現代化的舍利寺，現在已成為南越佛教的領導中心，寺中每週末晚上來聽經的人，經常有三百上下，多為智識分子及青年男女；每星期日早晨到寺誦經及聽聞佛法的人數，或尚更多。寺內自備有播音機、自動發電機、電影機，以用作說法的工具。

該會設有慈善組織，由女性教友負責，從事於各醫院、保生院的訪問，發給病人贈品，送給嬰兒衣服等。

該會籌備於每月最少一次，印送各種袖珍本的佛化小冊，向大眾解釋佛教根本教理，尤其著重監獄中的犯人為贈送的對象，以期用佛法的感化，使之成為向善而新生的人。

寫到這裡，我們不能忘了佛元二五〇七年（西元一九六三年）的越南教難，那是由於吳廷琰的家族政權，為了左袒他們自己所信的天主教，有計畫地迫害了佛教。吳廷琰本人未必在起初時即仇視佛教，而是由於佛教的新興運動迅速發展，才使他們想到利用政治權力來抑制佛教並迫害佛教，以圖天主教的勢力能在越南鞏固，尤其是吳廷琰的兄長，是天主教的越南主教。

遺憾的是，佛教徒為了護教，而由廣德大師為始，連續有善美法師、妙光尼師、善惠長老、光香法師、清穗法師、元香法師等七位僧尼，先後以汽油浸透了衣服，引火自焚殉教。終於國際輿論譁然，國內群情激憤，導致了軍事政變，推翻了吳氏政權，吳氏兄弟也在政變中不幸遇難。所以，這一宗教迫害的事件，佛教受害固大，吳氏也同樣付出了最高的生命之代價！

佛教經此教難而獲得了勝利之後，組織更加堅強，工作更加積極，號召力及影響力之大，已駕凌乎各原有任何派系之上。但迄本文執筆時為止，來看越南的佛教，無疑地他們是深切的愛國，不惜任何代價的護持佛教而宣揚佛陀的正法，但尚未曾見出有其政治的野心夾雜其中，這也正是佛法本位的佛教精神。

## 七、參考書目

本篇的寫作，係參考：

- （一）龍山章正的《南方佛教の樣態》。
- （二）金山正好的《東亞佛教史》。
- （三）望月信亨的〈佛教大年表〉。
- （四）念常的《佛祖通載》。
- （五）慧皎的《高僧傳》。
- （六）義淨的《大唐西域求法高僧傳》。
- （七）《中國歷史地圖》（正中版）。
- （八）高中歷史教科書。

- (九) 越南佛教會出版，芸芸譯的《越南佛教史略》，本篇第六節的資料，多係採自這本約一萬二千多字的小書，我要感謝淨海法師請傳諦法師將它抄了一份給我。

如果要進一步地研究越南佛教史，則另可參考：

- (一) 《禪苑傳燈輯錄》上卷。
- (二) 《禪苑集英語錄》下卷。
- (三) 《三祖實錄》。
- (四) 《御製禪苑統要繼燈錄》。
- (五) 《三教一源流》。
- (六) 《三教通考》。
- (七) 《古珠法雲佛本行語錄》。
- (八) 《古珠四法譜錄》。
- (九) 《聖跡寶錄》。
- (一〇) 一般的史籍則有《安南志略》、《大南一統志》的僧門部、《大越史記》、《大越史記全書》、《欽定越史通鑑綱目》的正史類亦有關於佛教的事項。此外尚有研究阮朝佛教的資料，可參閱《大南實錄》、《大南列傳》、《大南一統志》、《大南會典》等。

(一九六六年四月二十七日稿於關房)

# Table of Contents

《法鼓全集光碟版》第二輯 第二冊

《中國佛教史概說》

野村博士序

譯者序

原序

第一章 序說

第一節 佛教的性格

第二節 佛教史的地域區分

第三節 佛教傳播的路線

第四節 佛教史的時代區分

第二章 後漢的佛教——傳來與容受

第一節 傳來的年代

第二節 明帝求法

第三節 《魏略》的記載

第四節 楚王英的奉佛

第五節 東西的交通

第六節 經典的成立

第三章 魏晉的佛教——經典之翻譯與研究

第一節 魏·吳的翻譯家

第二節 竺法護

第三節 胡族的佛教

第四節 漢人之出家

第五節 道安

第六節 鳩摩羅什

第七節 涅槃宗

第八節 廬山的慧遠

第四章 南北朝的佛教——教團的發展與儒道二教

第一節 法社·義邑·僧祇戶·佛圖戶

第二節 佛寺及僧尼數字

第三節 南朝的佛教

第四節 齊

第五節 梁武帝

第六節 真諦

第七節 陳

第八節 道教之成立

第九節 北魏太武帝之廢佛

第十節 文成帝復興佛教

第十一節 北周武帝之廢佛

## 第五章 佛教藝術的發達

第一節 建築

第二節 雕刻與繪畫

第三節 敦煌

第四節 雲岡

第五節 龍門

第六節 麥積山

第七節 炳靈寺

第八節 鞏縣·天龍山·響堂山·陀山·雲門山

## 第六章 隋之佛教——國家之統一與佛教

第一節 國家佛教

第二節 五眾與四方館

第三節 天臺宗

第四節 三論宗

第五節 末法思想

第六節 三階教

第七節 房山石經

## 第七章 唐代的佛教（一）——佛教和國家性質與社會活動

第一節 國家和佛教

[第二節 沙門的禮敬問題](#)

[第三節 州立的官寺和內道場](#)

[第四節 僧尼的簿籍以及度牒和戒牒](#)

[第五節 僧尼的管理制度](#)

[第六節 僧尼的社會活動](#)

[第七節 會昌法難](#)

[第八章 唐代的佛教（二）——末法佛教與戒律](#)

[第一節 正像末法的三時思想](#)

[第二節 淨土教的興起](#)

[第三節 道綽和善導的淨土教](#)

[第四節 慈愍·法照·少康](#)

[第五節 律學的勃興](#)

[第六節 《四分律》的三派](#)

[第九章 唐代的佛教（三）——華嚴宗與禪宗](#)

[第一節 華嚴宗的開創](#)

[第二節 法藏·澄觀·宗密](#)

[第三節 華嚴之教判](#)

[第四節 禪宗](#)

[第五節 《百丈清規》](#)

[第十章 唐代的佛教（四）——法相宗與密教](#)

[第一節 法相宗](#)

[第二節 玄奘三藏](#)

[第三節 窺基](#)

[第四節 法相宗的教義](#)

[第五節 俱舍宗](#)

[第六節 密教](#)

[第七節 唐代密教的三位大師](#)

[第八節 密教的教義](#)

[第十一章 五代的佛教](#)

[第一節 華北的佛教](#)



[第二節 周世宗廢佛](#)

[第三節 五代的佛教學](#)

[第四節 吳越和南唐的佛教](#)

[第五節 禪宗的五派分張](#)

[第六節 臨濟宗及沩仰宗](#)

[第七節 洞山及雲門的宗風](#)

[第八節 法眼宗與臨濟宗](#)

## [第十二章 北宋的佛教](#)

[第一節 復興佛教的政策](#)

[第二節 宋代的譯經事業](#)

[第三節 印經院的事業](#)

[第四節 戒壇的設立與受戒制度](#)

[第五節 佛教史學的發達](#)

## [第十三章 南宋的佛教](#)

[第一節 禪宗的開展](#)

[第二節 語錄及公案](#)

[第三節 看話禪與默照禪](#)

[第四節 宋儒與佛教](#)

[第五節 淨土教與念佛結社](#)

## [第十四章 遼金的佛教](#)

[第一節 遼之帝室與佛教](#)

[第二節 補刻房山石經](#)

[第三節 《契丹大藏經》](#)

[第四節 遼代的佛教學](#)

[第五節 二稅戶](#)

[第六節 佛教信仰的普及](#)

[第七節 金之帝室與佛教](#)

[第八節 度牒的公賣](#)

[第九節 教團的統制](#)

[第十節 金代佛教的特色](#)

第十一節 全真教

第十二節 《金刻大藏經》

第十五章 元朝的佛教

第一節 元代帝室與佛教

第二節 喇嘛教與八思巴

第三節 佛教的滲透

第四節 元朝對於佛教的統制

第五節 道教及佛教二教的爭執

第六節 元朝的佛教各宗派

第七節 教團的膨脹

第十六章 明代的佛教

第一節 明代佛教的本質

第二節 明太祖對佛教的統制

第三節 黑衣宰相道衍

第四節 明代佛教的實況和賣牒

第五節 道教的功過格

第六節 砧基道人

第七節 奏請整肅佛教

第八節 明代的喇嘛教

第九節 各宗互融

第十節 四大師

第十一節 三教融合與居士佛教

第十二節 《大藏經》之出版

第十三節 明代的佛教典籍

第十七章 清代的佛教

第一節 清朝對於佛教的統制

第二節 清朝的民眾教化

第三節 教團的實況

第四節 清代佛教的各宗派

第五節 居士佛教

[第六節 太平天國與清末佛教的崩潰](#)

[第七節 楊仁山](#)

[第八節 《大藏經》之出版](#)

[第十八章 民國以來的中國佛教](#)

[第一節 廟產興學](#)

[第二節 打倒迷信及反宗教運動](#)

[第三節 佛教界的組織化與僧教育](#)

[第四節 中國現代佛教的導師太虛](#)

[第五節 佛書的刊行](#)

[第六節 中國佛教的現況](#)

[中國佛教中年表](#)

[參考文獻](#)

[第二章 後漢的佛教——傳來與容受](#)

[第三章 魏晉的佛教——經典之翻譯與研究](#)

[第四章 南北朝的佛教——教團的發展與儒道二教](#)

[第五章 佛教藝術的發達](#)

[第六章 隋之佛教——國家之統一與佛教](#)

[第七章 唐代的佛教（一）——佛教和國家性質與社會活動](#)

[第八章 唐代的佛教（二）——末法佛教與戒律](#)

[第九章 唐代的佛教（三）——華嚴宗與禪宗](#)

[第十章 唐代的佛教（四）——法相宗與密教](#)

[第十一章 五代的佛教](#)

[第十二章 北宋的佛教](#)

[第十三章 南宋的佛教](#)

[第十四章 遼金的佛教](#)

[第十五章 元朝的佛教](#)

[第十六章 明代的佛教](#)

[第十七章 清代的佛教](#)

[第十八章 民國以來的中國佛教](#)

其他參考書目：

附錄 越南佛教史略

一、佛教傳入的初期

二、佛教的發展與朝廷

三、禪宗三大系

四、佛教的衰落

五、混雜信仰的佛教

六、蓬勃的現代佛教

七、參考書目